خلاصات

أهم ما كتب عن

الجماعات الإسلامية





خلاصات أهم الكتب
عن
الجماعات الإسلامية

الكتاب: **خلاصات أهم الكتب عن الجماعات الإسلامية**

المؤلف: مجموعة باحثين.

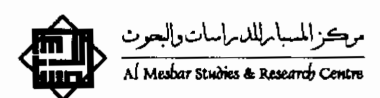
الناشر: **مركز المسبار للدراسات والبحوث.**

التصنيف: **ببليوغرافيا - جماعات إسلامية - دراسات**

الطبعة الأولى، مايو (أيار) 2011.

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-53-7

الكتاب متوفر على الإنترنت:
مكتبة نيل وفرات.كوم
www.nwf.com



www.almesbar.net

ص.ب. 333577
دبي الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 77 151 36 4 971+
فاكس: 78 151 36 4 971+

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية، ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.


مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

2004 - 1973

تقديم

فرضت الحركات الإسلامية نفسها على الإعلام ومراكز البحوث والصحافة، لتكون مثار حديث وجدل، وتفرعت عن إشكالياتها مفاهيم حركية مأخوذة عن التأويلات التي تؤوِّل من خلالها كل جماعة نصوص الإسلام المؤسسة. مع بداية القرن الحالي صارت الصعود الكبير للحركات الإسلامية ومفاهيمها ضمن الواقع المعرفي الذي لا يمكن إهماله. انشغل الباحثون والكتَّاب ومختلف وسائل التعبير بهذا الحدث الكوني الجديد، أحداث عنف وكلمات متلفزة تبدأ بآيات وتنتهي بوصايا ما قبل الموت، هذه الموجة العنيفة من التشكل العنيف لمفاهيم دينية جعلت الناس تتساءل كيف يمكن لمسلم أن يقتل إنساناً مستنداً على أدلة شرعية أو نصوص دينية؟!

من خلال ذلك التساؤل جاءت كتب مركز المسبار للدراسات والبحوث في دبي، لتغطي النقص الذي يطغى على الكتابات السريعة التي تفرضها الصحافة والإعلام، وليكرس المركز أغلب جهده في إصدار كتاب شهري يتناول مفهوماً دينياً أو تاريخ حركة أو حركات، وهو بهذا ساهم في تفطين الناس إلى الخطر المحيط بهم من جوانب كثيرة. لم تكن الأبحاث التي تنشر في المركز تحمل توجهاً أو موقفاً يمثل المركز، بل كانت متنوعة تجمعها إرادة إنقاذ الإنسان من مأزق العبث الحركي الذي تمارسه تلك الجماعات، مع أن للمركز قيَمه الإنسانية الرئيسية المعارضة للعنف والإرهاب وقتل الإنسان وتصفيته جسدياً أو معنوياً، لكنه لا يقدم معالجةً واحدة لتاريخ الحركة أو لمسار تطور المفهوم المستخدم من قبل هذا التنظيم أو ذاك.

وبما أن الكتب التي صدرت في مختلف المكتبات حول الحركات الإسلامية تشكل مرجعاً أساسياً للباحثين، قام مركز المسبار بإعداد قراءات في بعض الكتب التي تتناول الشأن الإسلامي بمختلف مجالاته، من المؤسسات الدينية إلى الحركات الإسلامية إلى جماعات العنف، إلى الجماعات المتشددة، والمفاهيم القتالية، وهي ملخصات تستعرض

أهم ما ورد في الكتاب المتناول، ما بين عرض للفكرة وسرد لتاريخ أو موجز لجماعة أو حركة، لهذا فهي مجموعة من الزهور المختلفة ألوانها لكن تجمعها حديقة واحدة هي البحث... البحث فقط.

قام الباحثون بتلخيص مجموعة من الكتب لإطلاع القارئ على خلاصات قد تكون وسيلة للفت نظره إلى قيمة الكتاب، فربما رجع إلى الأصل لقراءاته، أو اكتفى بما أتاحه له الباحث من ملخص، وهذه قيمة فكرة «قراءة في كتاب» والتي تختصر على القارئ رحلة قراءة الكتب كلها ليختار من خلال التلخيص ما يجذبه. يأتي هذا الكتاب ليفتح نافذة في مجال البحث في الجماعات الإسلامية والتي يبحث الناس عن أسرارها ودهاليزها، وتتجه حتى مراكز الأبحاث والإعلام في أوروبا والولايات المتحدة للبحث عن أسرار تلك الجماعات التي هزت العالم وغيرت نظمه وضيقت على المجتمعات أمنياً ونفسياً.

تلك هي فكرة هذا الكتاب الذي نضعه بين أيديكم ليكون فاتحةً لمجال معرفي للقارئ، ليرحل ما بين كتابٍ وآخر، من فكرةٍ إلى فكرة، ولكن في كتاب مجموع على غلافٍ واحد. نأمل أن نكون قد وفقنا في هذا الجهد والعمل. هذا ما نتمناه.

رئيس المركز

تركي الدخيل



كتاب:

الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو

المؤلف: محمد سرور زين العابدين

دار الأرقم

قراءة: محمد مصطفى

يعتبر الشيخ محمد بن سرور زين العابدين، الشخصية الأبرز في التيار الحركي في الصحوة الإسلامية، الذي عرف بتيار «السرورية» نسبة إليه. هذه النسبة يؤكدها كثير من الباحثين، كما يؤكدها خصوم سرور من «الإخوان المسلمين» ومن السلفيين التقليديين.

وإذا كان كتاب «منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله» هو مشروع محمد سرور زين العابدين التربوي والأخلاقي، فإن كثيراً من المتخصصين في شؤون الحركات الإسلامية، يعدّون كتابه «الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو»، هو مشروعه العقائدي، الذي يحاول من خلاله التأكيد على التقائه مع التيار العلمي داخل السلفية، حول مسائل عقائدية كبرى كـ «الحاكمية».

صدر كتاب سرور عن «دار الأرقم» سنة 1986م / 1406هـ بعنوان «الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو»، وينطلق الكتاب بجزءين من قراءة جديدة لمسألة «الحاكمية»، وذلك من زاوية المساجلة مع أكثر الجماعات غلوّاً في العصر الحديث، وهي جماعة مصطفى شكري، إضافة إلى أفكار لاحقة تبناها التكفيريون الأوائل مثل فكرة التوقف والتبيُّن... والتي يرى المؤلف أنها وأفكار جماعة شكري تستحق الدراسة، بينما يرى العديد من الباحثين أنها جماعة هامشية وغير مؤثّرة، لكن المؤلف يرى أهميتها لأربعة أسباب:

- **الأول:** أنها أول جماعة معاصرة تزعم أنها على الحق، وكيف تطورت من نطاق أهل السُّنَّة لتلتقي بفكرة الخوارج.

- **الثاني:** أن الجماعة لم تنتهِ أبداً بعد اغتيال الشيخ محمد الذهبي صاحب كتاب «التفسير والمفسرون»، المرجع الشهير في حقل الدراسات القرآنية، إلا أنه يعترف بتقلص نشاطها بعد إعدام زعيمها.

- **الثالث:** هشاشة ما كُتب عن الجماعة.

- **الرابع:** أن كثيراً من الجماعات الإسلامية التي ظهرت بعد جماعة التوقف والتبيُّن اشتركت معها في كثير من الأفكار والرؤى، كتكفير مرتكبي الكبائر، وعدم حجّية قول الصحابي.

وعلى الرغم من أن المعلومات عن جماعة «التوقف والتبين» تعتبر شحيحة وقليلة، وأن غالب ما نشر إنما يمثل الرواية الرسمية لما جرى، فإن المؤلف حاول أن يعتمد على مصادر من داخل الجماعة ومن أبرزها:

1 - الحجّيات: وهي رسالة تتحدث عن أصول الجماعة، وموقفهم من أقوال الصحابة وأفعالهم، ومن حجّية الإجماع وتكفير المقلّدين.

2 - التوسُّمات: وهي بمثابة السياسات الشرعية عند أهل السُّنَّة، وقد تحدثوا فيها عن الواقع المعاصر، وعن رؤيتهم الخاصة للتاريخ الإسلامي، وعن قضية المهدي، إضافة إلى شرعية التعامل مع الجامعات والمعاهد الدينية.

3 – الاعتماد على مصادر شفهية من دعاة وعلماء كانوا على صلة قريبة بهذه الجماعة، سواء مَنْ التقوا مع شكري مصطفى في سجن «ليمان طره»، وهؤلاء كان شكري يحترمهم، أو أولئك الدعاة الذين حاوروه في أواسط السبعينات من الذين كفَّرهم شكري، وأمر بقتلهم بعد أن زعم أنه قد أقام الحجّة عليهم.

كما اعتمد على مصادر مكتوبة، من أهمّها كتاب «ذكرياتي مع جماعة المسلمين» لعبدالرحمن أبو الخير، وهو صحفي تم اعتقاله بسبب تقرير كاذب وشى به، ولكنه بعد دخوله للسجن أصبح شخصاً متديّناً ولاحقاً تأثر بشكري في داخل السجن.

أهم محاور الكتاب

ناقش محمد سرور جماعات التكفير بشكل عام، وجماعة التوقف والتبُّين في جملة من المسائل الشرعية، التي يحاول أن يكرّس فيها رؤيته الخاصة، واختياراته، معتبراً أنه اختار مذهب أهل السُنَّة والجماعة ومن أبرز تلك المسائل:

- مسألة الاجتهاد والتقليد.
- حجّية الإجماع.
- حجية أقوال الصحابة.
- تكفير مرتكب الكبيرة.
- المهدي المنتظر.
- الموقف من التاريخ الإسلامي.

ويمكن إبداء بعض الملاحظات حول منهج سرور والمسائل التي تناولها:

أول هذه الملاحظات: هامشية هذه المسائل، والتي يمكن أن يكون الخلاف فيها مقبولاً داخل الوسط الإسلامي، وتركه للمسائل المهمة المتعلقة بالتكفير و«الحاكمية» و«الولاء والبراء»، والموقف من الأنظمة العربية. كل ذلك لم يتعرض له سرور بشكل تفصيلي، وإنما

حاول البحث عن شذوذات جماعة شكري مثل نقدهم لمسألة التقليد، وإنكار حجية الإجماع، وأقوال الصحابة، وهي مسائل قالت بها شخصيات عديدة في تاريخ الفكر الإسلامي، وربما كان تأثر شكري وغيره بمدرسة أهل الظاهر، التي أسّس لها الإمام ابن حزم، وتبعته عليها جماعات من أهل الحديث قديماً وحديثاً.

ولعل السؤال الأهمّ: لماذا تجاهل هذه المسائل المهمة واقتصر بحثه على القضايا غير الأصيلة في مسألة الجماعات المسلحة؟ وهو ما يلقي بظلاله على مدى اختلاف تيار الحركية السلفية في الموقف من هذه القضايا، التي ما تزال عالقة، ويتّسم موقف جماعات الإسلام السياسي من هذه القضايا بالكثير من الغموض والتناقض.

ومما يزيد المسألة إشكالية، الغموض الذي يلف مصادر محمد سرور الشخصية في معلوماته حول جماعة شكري، فهو يكرر القول: «حدثني من أثِق به»، و«أخبر أحد الدعاة»... الخ، وهو يرى أن سبب ذلك أن من نقل عنهم اشترطوا ألا تذكر أسماؤهم. وقد برّر لهم ذلك بقوله: «والحق معهم في ذلك لأن أجواء التحقيقات وفضولية المحققين وطريقتهم المزعجة في ربط الأمور وتضخيمها... ومَنْ أراد من العاملين في الحقل الإسلامي التأكد من صحة هذه المعلومات فلن يجد عناءً، ولا مشقة في البحث. أما غير العاملين في الحقل الإسلامي فلا أعتقد أن هذا الأمر يعنيهم كثيراً، اللهم إلا إذا كانت لهم أهداف أخرى»!

وإن كان سرور ينتقد قضايا منهجية تفصيلية في فكر جماعة «التوقف والتبين» إلا أنه لا يتحدث عن قضية الموقف من تكفير الأنظمة والحكومات؛ بل يصف مثلاً الرئيس جمال عبدالناصر بأنه «طاغوت مصر وفرعونها»، حيث يعلّق على خبر وفاته (ص 288) بالقول: «وأخيراً استجاب الله لدعاء المظلومون (هكذا وصوابها المظلومين)، فأهلك طاغوت مصر، وقد ظن أتباعه بأنه لن يموت، وجعله عبرة لمن يعتبر». كما يعزو الانفتاح على الإسلاميين في عهد السادات إلى أنه «كان خبيثاً جداً عندما غض الطرف» عن الإسلاميين. ويصفه بالكذاب المراوغ. وأن «من أخص صفاته التقلب والغدر والتمثيل والجبن»؛ لذا فهو يصرح بأن «الإسلاميين أخطأوا كثيراً عندما ظنوا به الخير وصدقوه فيما يعد به شعبه» (ص 292).

بل إنه يأخذ على الدكتور محمد حسين الذهبي، وزير الأوقاف وعالم الدين المرموق في تفسير القرآن، والذي اغتيل على يد جماعة شكري؛ يأخذ عليه «قبوله الاشتراك بوزارة تبيح ما حرّمه الله، وتحكِّم غير شريعته، وتوالي أعداءه وتحارب الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر» (ص 330). بل ويرى محمد سرور أن العلماء الذين يقبلون وظائف السلطة أحد صنفين: «صنف مرَدوا على النفاق، ودأبوا على الغش، ويدينون بكل ما يخدم مصالحهم، وهؤلاء هم الأغلبية العظمى والكثرة الكاثرة في كل وزارة وفي كل دولة وفي كل بلد من عالمنا الإسلامي الكبير! وصنف آخر تختارهم السلطة لاستقامتهم، ولثقة الناس بهم وتغريهم بالوعود الخلابة».

في النهاية يعزو سرور ما وصل إليه الحال في العلاقة بين الحكومات العربية وبين الإسلاميين إلى غياب العلماء المجاهدين الذين يعيدون مجد الأمة الغائب.

عنوان الكتاب:

الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلوّ

جزآن (243)، و (198) صفحة

الناشر: دار الأرقم

كتاب:
جهاد... انتشار وانحسار الإسلام السياسي

المؤلف: جيل كيبل

دار العالم الثالث، القاهرة، ط2، 2002

قراءة: أحمد حسني

على الرغم من مرور نحو ست سنوات على نشر الطبعة الأولى لكتاب «جهاد... انتشار وانحسار الإسلام السياسي»، للباحث الفرنسي «جيل كيبل» (نشرت عام 2000م)، إلا أنه ما يزال في نظر الباحثين واحداً من أهم المراجع في رصد الحركات الإسلامية خلال ربع القرن الأخير من الألفية الثانية؛ وذلك من منظور اجتماعي سياسي تاريخي، في محاولة لفهم صعود تيار الإسلام السياسي، وبلوغه الذروة مع انتصار الثورة الإسلامية بإيران؛ ثم تلقيه الضربات المتلاحقة، سواء من داخله أو من جانب الحكومات، ما أدى إلى تفتت تلك الحركات، وتشرذمها فكرياً وجغرافياً.

ربما يكون السؤال الجوهري الذي تطرحه هذه الدراسة هو: لماذا نجح الإسلام السياسي بإيران ووصل إلى قمة السلطة، فيما فشل في الدول الأخرى في تحقيق الهدف نفسه؟

في محاولته للإجابة عن السؤال الأساس الذي يطرحه «جيل كيبل» في هذا الكتاب، اقتضى الأمر أن يبحر الباحث مع مجموعة عمله في نصوص وأفكار تلك المجموعات، التي تنتمي إلى ما يعرف بالإسلام السياسي، من كوالالمبور إلى الجزائر، ومن بيشاور إلى طهران. ومع وضع هذه النصوص والأفكار في سياقها الاجتماعي الخاص، يعقد المقارنات فيما بينها، وهو المنهج الأكفأ –من وجهة نظره- في دراسة ظاهرة اجتماعية مركبة ومنتشرة على امتداد جغرافي واسع.

في مقدمته الضافية والمنقحة للطبعة الثانية والصادرة عام 2002، ينطلق «كيبل» من الحدث الأبرز، والأقرب في ذلك الحين، الذي وصفه تارة بمجزرة الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)، وتارة أخرى بـ«العملية الإرهابية»، كمدخل لمعرفة إلى أي مدى وصل هذا التيار موضوع البحث؛ ليخلص إلى أنه ليس مدى تصاعدياً؛ فتداعيات الحدث، حتى الآن في الأقل، لم تصبّ في مصلحة أهداف منفذي تفجيرات 11 سبتمبر (أيلول) 2001 بالكامل، إذ إن العجز المتعاظم للحركة عن التعبئة السياسية للجماهير، والاستيلاء على السلطة، يفسر السبب في لجوء أطرافها الأكثر راديكالية، إلى أشكال من الإرهاب المثير والمدمّر في قلب الإمبراطورية الأمريكية، في محاولة مستميتة لتحويل اتجاه المسار المؤدي إلى الانحدار، ومع ذلك فلا يزال الانحدار متواصلاً، كما يؤكد «كيبل».

كانت بداية السبعينات من القرن الماضي هي البداية المناسبة لرصد الظاهرة، حيث حقق نشاط التيار الإسلامي، بحشد مؤيّديه من بين صفوف السكان الجدد للمدن، نجاحات متلاحقة؛ وفيما كانت الحركات الدينية في الستينات تلقى استهجاناً من قبل المثقفين واليساريين والليبراليين باعتبارها ضرباً من الفاشية، أو عودة إلى التعصب، فإن هؤلاء المنتقدين أنفسهم راجعوا مقولاتهم في السبعينات، بالنظر إلى القاعدة الشعبية التي اكتسبتها تلك الحركات.

هذه القاعدة الشعبية نفسها هي التي دفعت بحكومات عديدة لأن تمدّ جسورها، كلٌّ على طريقته، مع الحركات الإسلامية الصاعدة. فهي من ناحية ستكون حائلاً دون صعود التيارات اليسارية والقومية المتطرّفة التي تهدد وجودها، ومن ناحية أخرى ستمنح تلك الحكومات واجهة إسلامية، ترضي بها تلك القاعدة المديدة من المناصرين لهذه الحركات.

ومع أخذ عملية تنشيط أفكار منظّري الإسلام السياسي بعين الاعتبار، أمثال: أبو الأعلى المودودي بباكستان، وسيد قطب بمصر، وآية الله الخميني بإيران، وخصوصاً في نهاية الستينات، يحدد «كيبل» نقطة انطلاق أساسية إثر حرب 1973م، التي قفزت بأسعار النفط إلى أرقام خيالية، تلك التي دفعت الحكم بالمملكة العربية السعودية، خصوصاً بعد اندلاع الثورة الإسلامية الإيرانية عام 1979م، إلى أن يوظف جانباً كبيراً من الثروة المترتبة من الطفرة النفطية، ليكون في خدمة تصوّر محافظ للعلاقات الاجتماعية، يشيد بالتشدّد الأخلاقي، ويموّل باسمه عمليات انتشار داخل التجمعات أو الأحزاب كافة التي تنادي بما تنادي به حكومة الرياض، من خطاب ديني، عبر العالم كله.

هكذا عبّأت ثورة الخميني الحركة الإسلامية بمضامين حماسية، كما عبأت الفقراء ضد النظم «الجائرة»، وفي المقابل، عبّأ المال السعودي تلك الحركة بقيَم المذهب الوهابي، الذي بدأ يتّسع وينتشر مع تطلع السعودية لدور ديني؛ يتجاوز حدود دور حماية الأماكن المقدسة، ويشكل في الوقت نفسه معادلاً مقنعاً للحالة الإيرانية.

وانضوى سكان المدن تحت لواء الاتجاهين، كل بحسب قناعته، وخصوصاً النازحين من الريف إلى المدينة أو من البادية إلى الحضر، الذين واجهوا إحباطات متتالية، أو ورثوا تهميشاً من الطبقات التي استولت على السلطة في مرحلة ما بعد جلاء المستعمر.

وستنتشر حركة «الإسلام السياسي» بين طوائف عدة: الطلبة المحبَطون من عجز حكوماتهم عن إنجاز مشروعاتها المستقلة، والتجار الذين تم تهميشهم، تماماً كما تم تهميش العائدين من البلدان الخليجية مع ثروات لم تشفع لهم في المشاركة في السلطة. وعلى امتداد العالم الإسلامي، ومع تنوع الإحباطات، إلا أن «كيبل» رصد، وخلال جيل واحد، في اللغة السياسية الإسلامية تعبيراً مشتركاً عنها.

ويرصد المؤلف انتشاراً واسعاً لتيار «الإسلام السياسي» في عقد الثمانينات، وكانت الصيغة الملتبسة لرسالة هذا التيار، هي التي جمعت بين الرأسمالي الملتحي وساكن الأحياء العشوائية. غير أن التناقضات كانت قد بدأت في التسرب بين مرجعية دينية ترجئ الحساب إلى العالم الآخر، وبين دعوات إعادة بناء مجتمع العدل الذي ساد في الأيام الأولى للإسلام، في الدولة التي وضع أسسها الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالمدينة.

وفيما تزداد جاذبية هذه الدعوات، تتسع المسافة بينها وبين أنظمة سياسية استهلكها الفساد مبكراً، وأنهكها الإفلاس الاقتصادي والأخلاقي، والاستبداد، وخنق الحريات العامة لتبدأ معالم الصدام واضحة في التكوين.

ويشهد عام 1989 ذروة تمدد تيار «الإسلام السياسي»، وتحقيقه انتصاراً تلو الآخر: كانت المخابرات السعودية والباكستانية على قناعة بأنها تسيطر على «مقاتلي الحرية» أو «المجاهدين»، الذين هزّوا عروش إمبراطورية الشر السوفياتية بأفغانستان، وستنهار تلك الإمبراطورية نفسها خلال عام واحد، بعد انسحاب الجيش الأحمر، وإعلان انتصار «الجهاد» وراعيه السعودي، في الوقت الذي كانت حركة «حماس» قد أجّجت الانتفاضة الفلسطينية وأمسكت بزمام المبادرة من المقاومة العلمانية التقليدية «حركة فتح».

ومن الجزائر حيث ولدت «جبهة الإنقاذ» الإسلامية، لتكسب دون منازع أول انتخابات حرة وتهدد «جبهة التحرير الوطني» العتيدة، التي انتزعت الاستقلال، إلى السودان حيث انقلاب «جبهة الإنقاذ» الذي جعل من المفكر الإسلامي حسن الترابي سيداً في هذا البلد؛ شهدت نهايات عقد الثمانينات أيضاً توقيع الخميني اتفاقية هدنة مع العراق بعد حرب الثماني سنوات، لكنه حاول تعويض الإخفاق في الحرب بإصدار فتوى قتل المواطن البريطاني سلمان رشدي، ليمتد مجال الإسلام، ولو بشكل رمزي إلى العالم الغربي. ثم كان انهيار سور برلين الذي كان مقدمة لانهيار المنظومة الشيوعية، وخروج الدول المسلمة بآسيا الوسطى من وراء الستار الحديدي، واندماجها بوسط أوروبا.

ثم يطل عقد التسعينات، الذي يرصد فيه «كيبل» تشديد الحكومات ضد هذا التيار من خلال ضرب التحالف بين الشباب الفقير داخل المدن وبين الطبقات الوسطى المتدينة.

وكشفت التناقض بين الطموحات الملموسة لكل منهما، بصرف النظر عن إرادتهما الواحدة غير الواضحة، لإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة.

وعلى الرغم من بروز جماعات على المسرح الدولي كـ«الجماعة الإسلامية المسلحة» بالجزائر، وحركة «طالبان» بأفغانستان أو جماعة أسامة بن لادن «غير المتوقعة» كما يقول المؤلف، إلا أن «الإسلام السياسي» كان يتفكك طوال هذا العقد، مما عجل بسقوط التجمع كله، ويخلص إلى أن العمليات العنيفة والتفكك وسما سنوات التسعينات بسمة السقوط هذه.

لقد كان استدعاء قوات التحالف بقيادة الولايات المتحدة إلى السعودية لطرد صدام حسين، الذي غزا الكويت في أغسطس (آب) عام 1990، بمثابة انتزاع للشرعية الدينية عن العائلة المالكة السعودية من وجهة نظر تيار «الإسلام السياسي»؛ لأنها دعت العسكر من «الكفار» ليدنّسوا أرض هذا البلد الذي يضم أقدس مكانين من ثلاثة بالنسبة للمسلمين في كافة أرجاء الأرض. وفجَّر الهجوم العراقي على الكويت، الذي توحد معه كثير من العرب والمسلمين –وبخاصة المعوزين منهم– قضية مواجهة أنانية العائلات المالكة البترولية.

وبخلاف الانشقاق الذي حدث «باسم الله» على الأرض السعودية منذ 1991م، ظهر تفكك التجمع الإسلامي بكل اتساعه في انجراف «الجهاديين» إلى أفغانستان، فأصبحوا منذ ذلك الحين بعيدين عن أية سيطرة داخل قاعدتهم ببيشاور، وراحوا يعضون الأيدي الأمريكية والعربية التي أطعمتهم.

ووجه «الجهاديون»، بعد سقوط كابول في أيدي بعض أحزاب المجاهدين في أبريل (نيسان) عام 1992م، وجهوا جهودهم إلى ثلاث دول: البوسنة، ومصر، والجزائر. لكنهم فشلوا بالبوسنة في «أسلمة» الصراع على مغزى الحرب الأهلية. وفي الجزائر، وإن كانوا أكسبوا حرب العصابات مع المحاربين الإسلاميين «تكنيكاً» حربياً، إلا أن الفظائع التي ارتكبت في هذا البلد عزلتهم عن الأوساط الاجتماعية المؤيدة لهم. أما بمصر؛ فبعد انقشاع التأثير الأول الذي خلفه الجانب المثير لعنفهم، انقلب عليهم السكان الذين وجدوا في أعمال القادمين من بيشاور عنفاً غريباً عليهم.

لقد انحلّ الوثاق الرابط بين تطرف «الجهاديين» وبين التطلعات الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي أثارها التقدم المنتظم لـ«الإسلام السياسي» عبر الثمانينات، مما أدى إلى كبح جماح اندفاع هذا التيار إلى أن توقف تماماً. وارتفعت أصوات بعض القادة والمفكرين والمثقفين الإسلاميين في منتصف التسعينات، تنادي بقطع كل علاقة بالكفاح المسلح، باحثة عن المواءمة بين التراث الثقافي الإسلامي والقيم الديمقراطية في مواجهة تسلط الأنظمة الحاكمة.

لكن المجموعات التي تشربت بـ«الجهاد» بأفغانستان، لما اكتشفت أن التعبئة الإسلامية لا تتقدم، وجدت أن الإرهاب الأكثر إثارة، هو أفضل محاولات إطلاق الصراع العنيف في دينامية جديدة، تثبت وجودها وتثير التعاطف معها.

وتأتي في هذا السياق عمليات تفجير مجمع سكني بالخُبر في المملكة العربية السعودية سنة 1996م، ومحاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك بأديس أبابا في يونيو (حزيران) عام 1995م، وتفجير البارجة الأمريكية «كول» قبالة سواحل اليمن، ثم هجوم 11 سبتمبر (أيلول)، الذي كان بمثابة عملية من عمليات «الكاميكاز» (وهم الطيارون اليابانيون الذين كانوا يقتحمون المنشآت العسكرية والمدنية بطائراتهم في الحرب العالمية الثانية).

ويتساءل مؤلف الكتاب: هل يمكن لمثل هذه «الطليعة» التي نفذت هجمات سبتمبر (أيلول) أن تحرك الجموع الشعبية، وتحدث انقلاباً طويل الأمد في نظام العالم؟ أو أن تقلب نظماً مستقرة في السلطة داخل العالم المسلم؟

وفي محاولة للإجابة يعقد «كيبل» مقارنة مهمة: قبل عقدين من الزمان، وفي حين كانت الشيوعية تتجه إلى مرحلة الأفول، ظهر عدد من المجموعات المسلحة، وكانت أكثرها تطرفاً «الألوية الحمراء» الإيطالية، وشبكة «كارلوس»، ووجدت في الإرهاب وسيلة مثلى لإنزال أكثر الخسائر إثارة بالعدو، آملة، دون جدوى، في إذكاء الوعي الثوري بين الجماهير، وتعبئتها في نهاية دورة معروفة من الاستثارة والقمع والتضامن.

ومع أن «الإسلام السياسي» اليوم ليس شيوعية الأمس، فإن الإرهاب ليس بالضرورة تعبيراً عن قوة الحركة التي ينتمي إليها. ويخلص «كيبل» إلى أن الدمار الناجم عن العمل

الإرهابي، حتى ولو كان ذا أبعاد هائلة كالذي حدث في 11 سبتمبر، لا يمكن أن يحوِّل هذا العمل إلى نصر سياسي يسمح له بالاستيلاء على السلطة التي يطمع فيها.

المؤلف: جيل كيبل Gilles Kepel

أستاذ بمعهد الدراسات السياسية بباريس والمسؤول فيه عن برنامج الدكتوراه عن العالم الإسلامي على وجه الخصوص.

له عدة مؤلفات منها:

- النبي والفرعون (1984)، منابع الحركات الإسلامية المصرية.
- ضواحي الإسلام (1987)، عن الإسلام في فرنسا.
- يوم الله (1991)، دراسة مقارنة عن الحركات السياسية الدينية.
- فتنة، حرب في قلب الإسلام (2004)، ترجمه من الفرنسية «دار الساقي».
- «القاعدة» في النص (2005)، فكر تنظيم «القاعدة» من خلال تحليل نصوص قادته الأربعة: عبدالله عزام، أسامة بن لادن، أيمن الظواهري، وأبو مصعب الزرقاوي.

الكتاب: جهاد... انتشار وانحسار الإسلام السياسي.
الطبعة الثانية 2002
Jihad
Expansion et déclin de l'islamisme

ترجمة: نبيل سعد.
مراجعة: د. أنور مغيث.
دار العالم الثالث – القاهرة.
تُرجم هذا الكتاب (240 صفحة في نسخته العربية) إلى إحدى عشرة لغة. وظهرت طبعته الأولى عام 2000 ويعد مرجعاً أساسياً في أرجاء العالم كافة.

كتاب:

كن كابن آدم(*) من نزاع البشرية الأول جودت سعيد يستلهم الحل!

المؤلف: جودت سعيد

دار الفكر، دمشق، 1997

قراءة: يوسف الديني

في عالم يملأ العنف أرجاءه بشكل مخيف، عالم يدعو إلى الكثير من القلق إزاء مستقبل البشرية؛ وفي ظل مشكلات معقدة لعل من أبرزها ملف الإرهاب والتطرف، والتحولات التي يشهدها العالم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001م، في ظل ما تقدم يبرز تيار «اللاعنف» أو «الجهاد السلمي».

(*) الكتاب «كن كابن آدم» ضمن سلسلة سنن تغيير النفس والمجتمع.

وإذا كانت هذه الفكرة أخذت حظها من الانتشار على مستوى العالم، من خلال شخصية استثنائية فذة هي «غاندي»، فإن نقل هذه الفكرة إلى عالمنا العربي، جاءت على يد شخصية إسلامية كان لها تاريخها في العمل الإسلامي في الشام، هي شخصية الأستاذ جودت سعيد، والذي نحاول أن نستعرض كتابه الأبرز في هذا السياق «كن كابن آدم».

ولد جودت سعيد محمد، في قرية «بئر عجم»، من أعمال محافظة القنيطرة، في المنطقة المحررة من الجولان السورية عام 1350هـ - 1931م. انتقل في المرحلة الثانوية إلى الأزهر الشريف حيث أتمها هناك، وتابع إلى أن تخرّج من كلية اللغة العربية في جامعة الأزهر. عمل في التدريس في السعودية لمدة سنتين في أواخر الخمسينات، ثم عاد إلى سوريا في زمن الوحدة بين مصر وسوريا، حيث حدث الانفصال عام 1961م أثناء أدائه لخدمة العلم فاعترض عليه، ورفض المشاركة مع الوحدات التي قامت بالانفصال.

تفرّغ جودت سعيد للعمل الفكري، وقدّم العديد من الكتب والدراسات منذ بداية الستينات ولا يزال، فكتب «لم هذا الرعب كله في الإسلام؟»، ثم «مذهب آدم الأول» سنة 1966م، و«الإنسان كلاً وعدلاً» سنة 1969م، ثم «حتى يغيروا ما بأنفسهم» سنة 1972م، و«فقدان التوازن الاجتماعي» سنة 1978م، و«العمل قدرة وإرادة» سنة 1980م، ثم «اقرأ وربك الأكرم» 1988م. كما أسهم في ندوات كثيرة منها الأسابيع الثقافية التي كان ينظمها قسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة دمشق في التسعينات، وندوة بيروت التي نشرت في كتاب بعنوان «الحوار في سبيل التعايش».

يمتاز جودت سعيد بأنه ذو عقلية منفتحة، يتواصل من خلالها مع تيارات الثقافة الإنسانية الواسعة، وهو دارس متابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية؛ كما أنه قارئ للمذاهب الفلسفية القديمة منها والحديثة، وتستهويه دراسة التاريخ بنظرات تحليلية، تهدف إلى استخراج السنن الحاكمة لمسيرة التاريخ، والكاشفة لقوانين صعود الأمم وانحدارها، وقيام الحضارات وانهيارها، وهو مع تشبّعه بالمعرفة الإسلامية، وتضلّعه بالدراسات القرآنية، فهماً واستدلالاً بحكم دراسته الأزهرية، إلا أنه يوسّع دلالات الآيات، موظفاً ثقافته الواسعة ومطالعاته الغزيرة في فهم النصوص؛ ومن ثم فإنه يُحَمِّلها بدلالات مذهبه الذي يراه، ويشبعها بأبعاد رؤاه التي يؤمن بها ويدعو إليها.

يُعتبر مالك بن نبي الملهم الروحي والفكري الأول لجودت سعيد، إلا أنه اقتنص فكرة «السلم واللاعنف» من مجمل كتابات بن نبي، وأضاف إليها العديد مما تشربه من تجربة «غاندي»، وحاول تأصيل ذلك كله عبر إيجاد مستندات شرعية له، من بوابة النص الديني المقدس «القرآن»؛ المرجعية الأولى للمسلمين، والتي لا يمكن الاختلاف عليها؛ فما قام به عمل تأسيسي اجترح به مسارات فكرية لم تكن مطروقة، ليعيد إنتاج فهم قضية العلاقة بين الجهاد والعنف في الإسلام، من خلال رؤية تجديدية متميزة؛ لكنها لم تأخذ حظها في الانتشار، سوى عند بعض النخب الثقافية التي لديها مثل هذا الدافع «اللاعنفي»، بسبب قناعتها بضرورة عدم زج التطرف في مواجهة هذا العالم المعقد، الذي يفتقر إلى المزيد من التسامح والتعددية.

يهدف كتاب «كن كابن آدم» لجودت سعيد، كما يقول كاتبه، إلى محاولة إيجاد أسلوب لحل مشكلات البناء في البلاد المتخلفة عن إدراك سنن الله. ونلاحظ هنا أنه، وإن كان يوجه الكلام بالأسلوب التقليدي إلى الإسلاميين ليدلهم على الطريق، فهو لم يقصد بكتابه الاكتفاء بمخاطبة شريحة الإسلاميين فحسب، بل يريد أن يضع أمام ضمير الآخرين هذا الأسلوب في العمل ليكون موضع تأملهم.

بعد ذلك ينفذ الكاتب إلى جوهر الكتاب، وهو محاولة استخلاص الموقف الشرعي من العنف، من خلال إبراز الأسلوب الذي زكّاه الله في موقف ابن آدم الأول، من أول نزاع حدث في مطلع البشرية، ليكون هذا الأسلوب المُزكّى من قِبل رب العالمين، نبراساً للبشرية في خط سيرها الطويل.

كما يحرص المؤلف في هذا الكتاب، على بيان أن على المسلمين من أجل استئناف الحياة الإسلامية، أن يقوموا بعملية البلاغ المبين، وأن يؤدّوا واجباتهم بصرف النظر عن الحق الذي لهم. كما يتعرض في نهاية الكتاب، إلى الفرق -من وجهة نظره- بين جهاد الخوارج، والجهاد الذي جاء به الإسلام؛ متسائلاً عن حال كثير من حركات التطرف الديني: «هل نحن أصبحنا خوارج؟».

ومن خلال هذه المداخل المعرفية، يحرص الكتاب على الوصول إلى مقولته الفكرية الأولى التي تخصّ الجماعات الإسلامية، وهي الالتزام باللاعنف في العمل الإسلامي، حيث

استطاع جودت سعيد، أن يقدم الأدلّة الشرعية والواقعية، على ضَرر حمل السلاح في مجال الدعوة وإنكار المنكر، معتمداً على خلفية شرعية لا يمكن للجماعات الإسلامية القفز عليها مثل نهي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن المشاركة في الفتنة. وكان الخوارج أول من دشن الحروب الأهلية في تراثنا الإسلامي، ومازال كثير من المسلمين على مذهب الخوارج كما يرى جودت سعيد.

كما انطلق الكاتب في دعوته إلى احترام الآخر، ونبذ التكفير والقتال بين المسلمين، ليجهر بالحق ويدعو إلى التوحيد الذي يحقق جوهر العدل، فلا أحد فوق القانون، فهو أرقى من ديمقراطية الغرب، التي أفرزت مجلس الأمن، و«حق الفيتو» الذي ينطبق عليه وصف رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد» (صحيح ابن ماجه 2547: وأخرجه البخاري ومسلم).

في هذا الكتاب يتنبأ جودت سعيد بأن يسود السلم أنحاء العالم، لأن التقدم العلمي عطَّل استعمال الأسلحة، وأبرز خطورة الاستمرار في طريق العنف. فالإنسان في طريقه إلى تصفية الحروب، وما نراه من عنف في جنبات الأرض، فهو في العالم الغربي يمثل بقايا الشرر التي تظهر عند انطفاء النار. وفي عالمنا إنما هو ناتج عن جهلنا، وتلاعب الخبثاء فينا، كي نشتري ما عندهم من أسلحة بدلاً من إتلافها، فتصبح أرباحهم مضاعفة. ويشبِّه انبهار المسلمين بالسلاح النووي، بانبهار الناس عندما ألقى سحرة فرعون حبالهم وعصيهم، فسحروا أعين الناس واسترهبوهم وأصبحوا يخيل إليهم من سحرهم أنها تسعى؛ ولو أن المسلمين ملكوا عصا العلم لأبطلت هذا السحر والإفك، ولكن المسلمين حتى الآن غائبون عن إضافات القرن العشرين والآثار الفكرية للتكنولوجيا.

لا يملّ جودت سعيد من تكرار دعوة المسلم إلى الالتزام بالتقوى، وكفّ اليد ولو من طرف واحد، اعتماداً على المبدأ القرآني: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ (الفتح: 26) كما فعل ابن آدم الأول.

إن الكاتب يدعو إلى إحياء أخلاق الأنبياء وأتباعهم من محبة للناس (أحبوا أعداءكم) كما أطلقها السيد المسيح عليه السلام، مدوية، وكما وصف القرآن أتباع محمد،

صلى الله عليه وسلم، ﴿هَاأَنْتُمْ أُوْلاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلا يُحِبُّونَكُمْ﴾ (آل عمران: 119)، إذ كيف يمكن للطبيب أن ينقذ المريض إن لم يحبه أو يشفق عليه على الأقل؟! ويدعوه إلى الأمانة والوفاء حتى يثق به عدوه أكثر مما يثق بأصدقائه وأهل ملّته؛ كما كانت قريش تثق بمحمد، صلى الله عليه وسلم، ولا تستأمن على الودائع غيرَه.

في المسار الفقهي التشريعي، يركّز جودت سعيد على تاريخية الأحكام. فقد وصل إلى التاريخية بطريقة شرعية مقنعة، إذ صنف الدين إلى عناصر ثلاثة:

- عقائد: تتحقق بالإقناع ولا يجوز فيها الإكراه: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256).

- عبادات: تؤخذ بالاتباع ولا مجال فيها للتجديد: «صلوا كما رأيتموني أصلي» (صحيح، كتاب تمام المنّة في التعليق على فقه السنّة، محمد ناصر الدين الألباني).

- معاملات: مقياسها العدل وما ينفع الناس. وكما يقول ابن القيم: «حيث كان العدل فثم شرع الله» (اعلام الموقعين 473/4، دار الكتب العلمية). والله يقرر: ﴿فأمّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ (الرعد: 17)، لأن مقاصد الشريعة هي صلاح الناس ونفعهم. وكما قال عيسى: «إنما جعل السبت من أجل الإنسان»، وكذلك فإن النص من أجل إسعاد الإنسان.

ويقول جودت سعيد: إن حياة الناس مازالت تتطور وتتغير باستمرار. وهي في نموّها الارتقائي تنسخ وتلغي وراءَها ما لم يبقَ فيه نفع، وحتى أفكاري إن كانت زبداً لا نفع فيها، فستذهب غير مأسوف عليها، ويأتي ما هو أفضل منها. إنه بنظرته العلمية المتفائلة هذه يجعلنا نتشوّق لرؤية لقطات من مستقبل الإنسان الذي هو في ارتقاء دائم، والذي يتحقق فيه علم الله من استعلاء على الفساد وسفك الدماء. بل إنه يدفعنا إلى العمل على تحقيق هذا الارتقاء ولو بتقديم خطوات بسيطة، فما أعظم أن نساهم في هذا الارتقاء ولو بكلمة طيّبة.

إن إلغاء الآخر بصورة مهذبة أو غير مهذبة، وعلى غير ما يقتضيه الجدال بالتي هي أحسن، مع جهل أو تجاهل ما هو عليه في ذاته أو ما هو قريب من ذاته؛ قد كان ولا يزال السبب في إقامة الحدود المصطنعة بيننا وبين الآخر.

إن الأساس الذي استند عليه جودت سعيد حين أصدر كتابه هذا، في عام 1966م، هي القاعدة القرآنية التي وردت في سورة المائدة حين تحدثت عن قصة وَلَدَيْ آدم، وهي قصة لافتة للنظر بقدر هامشيتها وغموضها في الثقافة الإسلامية المعاصرة، قبل أن يسلّط جودت سعيد الضوء عليها، ويقوم بإعادة إنتاجها، كموقف فكري إسلامي عميق تجاه مسألة اللاعنف، من خلال اعتبارها دعوة إلى السلم والإخاء، ورفضاً لاستخدام العنف بشكل مطلق.

فالكتاب يدعو إلى تبنّي الطريقة السِّلامية في تغيير المجتمع، والتخلّي عن العنف وسيلةً للإقناع والتغيير، ويتحدث المؤلف في هذا البحث عن موقف ابن آدم الأول، وأسلوبه الذي زكّاه الله به عن أول نزاع حدث في مطلع البشرية، مع البحث عن أسلوب آخر لحل مشكلات البناء، ليكون هذا الأسلوب المزكى من قِبل الله نبراسا للبشرية في خط سيرها الطويل.

بداية يرى جودت سعيد أن الأمة قد فقدت رشدها لأنها عدلت عن قوة الحجة والإقناع، وسلكت مسلك القوة المادية، وهو يقول: إن التغيير بالقوة لا يأتي بالرشد، وإن الذين يغيرون بالقوة ليسوا راشدين، لأن الحكم الذي يأتون به لا يكون راشداً. ويرى في مقام الاحتجاج لمذهبه الداعي إلى اللاعنف والنابذ للقوة، أن الرسل منعوا أصحابهم وأتباعهم من الدفاع عن أنفسهم، وأمروهم بالصبر على أذى أقوامهم. ويرى أن الرسول، صلى الله عليه وسلم «منع أصحابه من الدفاع عن أنفسهم حتى يقيموا مجتمع الرشد»، ويستدل على عدم جواز الدفاع عن النفس بالأحاديث الواردة في النهي عن المشاركة، والكف عن الفعل في زمن الفتن، فينزلها منزلة الأدلّة العامة المحرِّمة للدفاع عن النفس. ويقرر أن الحرب ماتت وانتهى دورها لأن الأوروبيين -على حد قوله- يفتحون البلاد من غير جهاد وحروب، وهو في كل ذلك لا يفرّق بين قوة تستخدم لمقاومة الاحتلال المغتصب وأخرى تستخدم لإحداث الفتن الداخلية، وإراقة الدماء المعصومة، وتبديد طاقات المسلمين في حروب وصراعات أهلية توسع دوائر التخلف وتعمق ضعف الأمة وتزيد جراحاتها.

إنها أفكار وآراء لا ينقصها الوضوح، تتضافر جميعاً للتأسيس والتأصيل لفلسفة اللاعنف ونبذ القوة، والمُعبَّر عنها عند جودت سعيد بمذهب ابن آدم الأول في لقاء مع مالك بن نبي وامتداد طبيعي لأفكاره ورؤاه.

وحول نبأ ابْنَيْ آدم الذي ورد في القرآن في سورة المائدة وفي سفر التكوين في الصفحات الأولى، ومن قبله قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، جاء الاتهام بأن هذا الخليفة سيُفسد في الأرض ويسفك الدماء، فقال الله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 30)، لأن هذا الكائن يحمل الأمانة التي لم تستطع السموات والأرض والجبال أن تحملها وأشفقن منها، ولكن هذه الأمانةَ حملها الإنسانُ، الذي يمتاز بالفهم والقدرة على أن يُخطئ ويُصحّح خطأه بالعاقبة لسلوكه، وبهذه القدرة دافع الله عن خليفته، أنه سيتغلب على الفساد وسفك الدماء، لأن هذه القدرة على التصحيح تجعل الإنسان يتخلى عن الفجور لعواقبه السيئة، وبهذه القدرة ستتغلب التقوى على الفجور.

وفي نبأ ابْنَيْ آدم أن الذي فشل في عمله قال لأخيه: «لأقتلنك»، فقال الأخ: ﴿لَئِنْ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ﴾ (المائدة: 28)، كأنه يقول: أنا حملت الأمانة، أمانة الفهم، ولن ألجأ إلى القتل، ولن أرجع إلى شريعة الغاب، بل سألتزم كلمة التقوى، وأتقبل الموت على أن أرجع إلى شريعة الغاب.

جودت سعيد أو «غاندي العرب» كما يحلو للبعض تسميته، أطلق صرخته هذه في فضاءات الفكر الإسلامي، رافعاً لراية السلام، معلياً من شعار المحبة والسلم، متنبّئاً بشكل يقيني مثالي بمجتمع يعود أفراده إلى كلمة سواء في ما بينهم.

الكتاب: «كن كابن آدم»، ضمن سلسلة سنن تغيير النفس والمجتمع.

كتاب:
نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة

المؤلف: الدكتور برهان غليون

المركز الثقافي العربي، ط1، 1995

قراءة: يوسف الديني

لماذا الطائفية السياسية شر من حاضنتها الدينية والقبلية؟

يُعَدُّ الدكتور برهان غليون من أبرز المفكرين العرب الذين تناولوا مسألة الطائفية بشكل ثري جداً، عبر العديد من المقالات والأبحاث المنشورة؛ كان من أهمّها كتابه، الذي بين أيدينا: «نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة»؛ والذي نشر في مطلع التسعينات من القرن العشرين، ولاقى رواجاً كبيراً بين أوساط المثقفين العرب. تقوم نظرية برهان غليون عن الطائفية على مرتكز مختلف ومثير نوعاً ما، حيث يرى أن الطائفية كنسق مغلق، تنتمي للمجال السياسي أكثر من كونها محصلة دينية أو عقائدية، مشبّهاً إياها بالسوق السوداء في عالم السياسية، وليست مجرد أفكار دينية متشدّدة أو تعصب مذهبي، له موقفه السياسي المحدود، وذلك في إشارة إلى ارتباط الطائفية السياسية الجديدة، بحقبة الحداثة بكل تمظهراتها المفارقة للطائفية القديمة، التي نخرت جسد الفكر العربي.

يدعم غليون فكرته هذه، من خلال استعراض لطبيعة العلاقة بين المجتمعات الإسلامية والدولة العثمانية الكسولة، التي عانت كثيراً بفعل التكلس الذي أصاب مؤسساتها، معتبراً أن ذلك يختلف بشكل جذري شكلاً ومضموناً، عن الصيغة الطائفية الجديدة، التي تعاني منها المجتمعات العربية الآن: «فعلاقة السلطة التقليدية بالمجتمع، كانت تمرّ حتماً بالتجمعات الأهلية، بل كان احترام هذه التجمعات من قبل السلطة وحفظ مصالحها الخاصة، يفترض الاعتراف بها كمِلل ونحل، أو كجماعات مستقلة ومتميزة، ويستدعي تنظيماً لهذه المصالح، يأخذ بالاعتبار تعددها وتباين مواقعها وعقائدها. وكان وجود هذه الجماعات الأهلية والاعتراف بها ضماناً لحرية الأفراد النسبية وأمنهم معاً. في حين كان الافتقار إلى مثل هذا الاعتراف بالتنظيمات الأهلية يعني في الدولة التقليدية خطر الإضرار الدائم بمصالحها، وتعريض أفرادها لكل المخاطر الداخلية والخارجية».

من هنا يرى غليون أن هذا التشكيل الطائفي المنظم في المجتمعات القديمة، حيث كانت السياسة فيها فكر النخبة المحتكر، هو النمط الطبيعي في تنظيم العلاقة بين النخب السلطوية الحاكمة، وبين شرائح المجتمع، على أساس حفظ المصالح وإقامة العدل. وبالتالي فإن النظام الطائفي المستوحى من استقلالية «الملل»، ساهم في حفظ التعددية الطائفية والقومية في الشرق.

وفي الوقت نفسه، فإن غياب هذا الفرز الطائفي، تسبب في العديد من الحروب الطائفية الدينية، التي كلفت الكثير جداً؛ حيث كانت تلك الصدامات العنيفة أثراً ظاهراً لغياب التعددية، والتماهي ما بين السلطة الدينية والدنيوية، مما ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه لسطوة وصلف السلطة الفردية، التي استباحت بكل قسوة مصالح الأفراد والجماعات على حد سواء، للوصول إلى أهدافها الخاصة.

وفي ما يخص الحالة السياسية الراهنة، والتي هي أقرب ما تكون إلى نتاج مرحلة النشوء السياسي الحديث، الذي تلعب فيه السلطة دور الممثل للشعب، بحيث يحق لكل فرد أن يلعب من خلال مشاركته السياسية حقه الكامل في صوغ السياسات العامة، عبر التمثيل السياسي، فإن الوضع مختلف جداً وفقاً لغليون الذي يرى: «أن كل فرد هو في الوقت نفسه

مواطن، أي مسؤول، وله حق المشاركة في صوغ السياسات المتبعة. وللمشاركة هذه أثر مباشر على تقرير المصير العام. فعلى نوعية هذه المشاركة يتوقف مستقبل السياسة نفسها، وطبيعة السلطة القائمة، وربما استمرار الدولة أو عدم استمرارها كإطار وطني جامع، في ما وراء التمايز بين الجماعات الأهلية. ولا يعتمد الحفاظ على وحدة الدولة والجماعة السياسية هنا على وجود حاكم مترفّع يقف موقف الحكَم من جميع المصالح والتجمعات والأفراد، ويقضي في شؤونها، كما هو الحال في الممالك والسلطنات القديمة، إنما يعتمد على اختيار المواطنين أنفسهم، وصحة هذا الاختيار. «هناك تأثير على الناخب أو المواطن المشارك في تقرير المصير العام، من خارج الحقل السياسي وما يعنيه من تفضيل بين البرامج السياسية المطروحة، سواء عن طريق شراء الأصوات بالمال أو استخدام الولاءات الدينية أو القومية».

ومن هنا يؤكد غليون في كتابه على ضرورة التمييز بين الفروقات الضخمة بين حالة الدولة الإمبراطورية وبين حالة الدولة السياسية الحديثة. فالدولة الإمبراطورية تقوم على عقد بين طوائف وجماعات متباينة ومتمايزة، يجسده التسليم لملك حكم، هو رمز السياسة والسلطة بامتياز، وظيفته السهر على استمرار التوازنات واحترام المقامات، وهو ما كان يطلق عليه اسم العدل، فإن الاجتماع السياسي الحديث، يقوم على عقد بين أفراد أحرار ومستقلين يجسده دستور واحد يخضع له الجميع، بما في ذلك الرئيس.

وهذا العقد يفترض الحريات الفردية كعامل مؤسس فيه، وكل ما يضعف شروط بناء هذا العقد أو الأساس الاختياري له، أو يلغي المنافسة الحرة على مناصب المسؤولية، يقود إلى تقويض أسس الدولة الحديثة والقضاء على الحريات الفردية المرتبطة بها، وعلى الفرد المواطن نفسه، لصالح عودة الانتماءات والعصبيات الماقبل سياسية.

لذا يخلص د. برهان غليون في تناوله للمسألة الطائفية الراهنة، إلى ضرورة التنبه لما يسميه حالة «الاختراق الطائفي»، مؤكداً في الوقت نفسه على أن الطائفية هنا تبدو علاقة طبيعية قائمة على العصبية إما للدين أو القبيلة. فالاختراق الطائفي في مثل هذه العلاقة من أبرز مقومات العملية السياسية الفاسدة في السوق السوداء، لكونها قائمة على

إلغاء مبدأ المنافسة الشريفة، ووحدة المعايير، والاعتماد على الاحتكار والتضليل كأدوات غير نزيهة للتلاعب في مصائر البلاد والتحكم في السياسات العامة للدولة.

من هنا تُفسِد الطائفية المعاصرة كل منافسة سياسية نزيهة؛ كما أنها تعطل وربما تصيب بالشلل العملية التمثيلية للأقليات الصغيرة في المجتمع، من خلال حرمانها من أن تحتل مناصب حكومية، تمكّنها من اتخاذ زمام المسؤولية، والمشاركة في القرارات السياسية، وهو الأمر الذي يصيب عمومية الدولة وحياديتها بالعطب.

ويحاول غليون ربط فساد الطائفية المعاصرة، بحدوث أمرين متناقضين في العديد من المجتمعات العربية الحديثة، التي خرجت من الحقبة الاستعمارية:

الأمر الأول: نشوء الدولة الحديثة نفسها، وتوسع دائرة اشتغال مفهوم السياسة الوطنية المرتبط بها، أي من حيث هي سياسة مدنية، يتنافس على أرضيتها الأفراد على النفوذ إلى مناصب السلطة والمسؤولية، ضمن شروط متساوية، وليست حكراً على طبقة أو نخبة أو فرد.

الأمر الثاني: بقاء المجتمع المدني ومنظماته الحديثة في حالة من التأخر، الذي يمنعه من ممارسة دوره في ضبط التطور الكبير في سلطة الدولة ونفوذها. مما يشجع أصحاب المصالح والطامحين إلى الاستفادة من هذه الدولة القوية الجديدة، وما يرتبط بالنفوذ إليها من مصالح، إلى السعي نحو السيطرة عليها بجميع الوسائل، وفي مقدمها استخدام العصبيات الدينية والقومية.

وفي ظل إشكالية كبرى كهذه تكون النتيجة البائسة، وهي تمكين أصحاب المصالح الخاصة من التحكم بمواقع رئيسية في الدولة، وفرض أجندة خاصة عليها لا تهتم ببناء إطار السياسة الوطنية، مما يشي -كما يقرر غليون- بتحويل الدولة إلى مزرعة خصوصية لأصحاب السلطة والنفوذ من زعماء الطوائف والعشائر والجماعات القومية المسيطرة، إضافة إلى أمر آخر لا يقل خطورة، وهو إتاحة الفرصة لاشتعال فتيل الحروب الأهلية الدائمة، التي تتغذى من إرادة منع الطرف المسيطر من الاستئثار بالثروة.

في الختام، فإن الحلّ كما يراه غليون، هو في ضرورة توفير مناخات لبروز قوى جديدة من خارج العصبيات المتحاربة، وتكوين رأي عام مدرك أن الدولة ليست إطار تقاسم المغانم، وتنمية المصالح الخاصة وتعظيمها، وإنما هي بالعكس، الإطار الوحيد لتجاوزها، وبناء فضاء العمومية القانوني والإنساني، الذي لا قانون ولا نظام ولا سلام من دونه؛ وعندها سيكون من الصعب الخروج من الحرب الأهلية.

المؤلف: الدكتور برهان غليون
مدير مركز دراسات الشرق المعاصر في السوربون،
وأستاذ علم الاجتماع في جامعة باريس الثالثة.
خريج الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة دمشق،
دكتوراه دولة في العلوم الاجتماعية والإنسانية
من جامعة السوربون.

له مؤلفات عدة منها:

- ثقافة العولمة وعولمة الثقافة (سلسلة حوارات لقرن جديد).
- العرب وعالم ما بعد 9/11.
- النظام السياسي في الإسلام (سلسلة حوارات لقرن جديد).
- بيان من أجل الديموقراطية.
- اغتيال العقل.

كتاب:

إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر

المؤلف: أبو محمد المقدسي

قراءة: أحمد حسني

على الرغم من كثرة مؤلفات أبي محمد المقدسي، إلا أن «إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر»، هو واحد من أكثر تلك المؤلفات ذيوعاً وانتشاراً، خصوصاً بين الشباب المنضمين حديثاً للتنظيمات الجهادية المسلحة. وهو يتناول بالأساس الردّ على الفقهاء المعاصرين، الذين يدافعون عن الحكومات العربية والإسلامية، ويبينون أن هناك «كفراً دون كفر»، وأن القوانين المدنية في نظرهم معصية لا تصل إلى درجة الخروج من الملّة، فأراد أن يفنّد تلك المقولات التي اعتبرها شبهات وأكاذيب، مستعيناً بترسانة من النصوص والنقول والمراجع السلفية، فضلاً عن كتب أئمة الدعوة النجدية، حيث عني بانتقاء ما يؤيد وجهة نظره، ويدحض ما اعتبره مزاعم هؤلاء الفقهاء.

يتألف هذا الكتاب[1] من مقدمة قصيرة، وفصل في بيان مَنْ هم المرجئة، ثم فصل آخر في بيان أن مِن الأعمال والأقوال ما هو كفرٌ مجرّد، ثم تفنيد عدد من الشبهات والأكاذيب، كما يصفها، والردّ عليها. وينتهي بخاتمة تحذيرية وناصحة لمَنْ يقرأ الكتاب.

يُشتهر أبو محمد المقدسي بأنه أبرز منظري السلفية الجهادية، واسمه الحقيقي أبو محمد عصام بن محمد بن طاهر البرقاوي، المولود في قرية برقا من أعمال نابلس عام 1959. أكمل دراسته الثانوية في الكويت، التي عاش فيها منذ كان عمره ثلاث سنوات، وتابع دراسة العلوم في جامعة الموصل العراقية، وتنقل بين الكويت والحجاز. وفي كل محطاته اتصل بالعديد من الجماعات والحركات الإسلامية، خصوصاً بعد سفره إلى باكستان وأفغانستان مراراً، حيث شارك في بعض الأنشطة التدريسية هناك.

وقد كتب «إمتاع النظر» على الأغلب في العام 1987، على هيئة رسائل، لكنها ذاعت –كما يقول هو– في الباكستان حيث تمت طباعتها على الآلة الكاتبة، وتداولها «إخواننا» هناك، فارتأى المقدسي أن يجمعها وينشرها في العام 1991، حين رأى أن أمر المرجئة قد استفحل، و«اشرأبت فتنتهم وتطاولت وانتشرت بين الرعاع»[2].

لا يتوقف أبو محمد المقدسي في بيان (مَنْ هم المرجئة) كثيراً عند التعريف اللغوي أو التاريخي، فهو يصنفهم ثلاثة أصناف: صنف قال بالإرجاء في الإيمان، وبالقدر على مذاهب القدرية والمعتزلة. وصنف قال بالإرجاء في الإيمان وبالجبر في الأعمال على مذهب الجهمية. وثالث خارج عن الجبرية والقدرية، وذكر منهم اليونسية والغسانية والمريسية.

وبعد تقديم لمحة سريعة عن الفارق بين «المرجئة المتكلمين»، ومؤسسها جهم بن صفوان، الذي قال: إن الإيمان مجرد التصديق بالقلب وعلمه، وبين «المرجئة الفقهاء»، الذين قالوا: إن الإيمان تصديق بالقلب وقول باللسان والأعمال ليست منه؛ حتى يدلف بسرعة إلى الإرجاء في عصرنا، والذي يراه شائعاً بكثرة، سواء عند العوام. وينقل قولهم

1 - اعتمدنا في قراءة هذا الكتاب على نصه المنشور على الإنترنت في موقع منبر التوحيد والجهاد http: //www. tawhed. ws/t في طبعته الثانية، لعام 1420 هـ - 1999م، (ولوحظ أن عبارة «حقوق النشر غير محفوظة» قد طبعت على غلاف الكتاب، ما يؤشر على الرغبة في نشره وتوزيعه دون مقابل).

2 - إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، على الموقع الإلكتروني: منبر التوحيد والجهاد، http: //www. tawhed. ws/t، الطبعة الثانية، ص 3.

الشائع: «الإيمان في القلب»؛ أم عند من يصفهم بالمنتسبين إلى الدين (يقصد الفقهاء المعاصرين، أو «مرجئة العصر»)، الذين يناقشهم في هذا الكتاب.

يضع المقدسي في الفصل الأول المُعَنْوَن «في بيان من هم المرجئة»، من يعتبرهم «مرجئة عصرنا» في الخانة نفسها مع المرجئة المريسية: مرجئة بغداد، أتباع بشر بن غياث المريسي، الذي كان يقول في الإيمان: «إنه تصديق بالقلب واللسان جميعاً... لذا زعم أن السجود للصنم ليس بكفر ولكنه دلالة على الكفر»[3]. وهو بعد محاورة البعض «ممَنْ يدعي العلم والدعوة إلى الله»، ينبّه إلى أن أصل المسألة إنما أثير حول قضية «التحاكم إلى الطاغوت»، وأن فاعله لا يكفر إلا إذا فعله جحوداً لحكم الله أو استحلالاً.

ويخصص أبو محمد المقدسي أطول فصل في كتابه لـ«بيان أن من الأعمال والأقوال ما هو كفر مجرد»، ويستفيض للبرهان على ذلك في النقل من أقوال ابن حزم، وابن تيمية، وعلماء آخرين. فهو ينقل عن ابن حزم في ردّه على أهل الإرجاء: «لو أن إنساناً قال: إن محمداً، صلى الله عليه وسلم، كافر! وكل من تبعه كافر! وسكت، وهو يريد كافرون بالطاغوت، لما اختلف أحد من أهل الإسلام في أن قائل هذا محكوم بالكفر».

ولا يترك المقدسي فرصة لتقصّي مقصد هذا القائل، فيعقب على الفور بقوله: «فصحَّ أننا كفرناه بمجرد قوله وكلامه الكفري، ولا دخل لنا بمغيب اعتقاده... إذ مغيب اعتقاده لا يعلمه إلا الله عز وجل»[4]. وبالإضافة للنصوص المستفيضة التي نقلها عن الشيخ ابن تيمية، وخصوصاً من «الصارم المسلول»، يورد الكاتب نقولات موجزة في الباب نفسه عن الأئمة الآخرين مثل: ابن القيم في «كتاب الصلاة»، وابن الوزير في كتابه «إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق»، وابن قدامة المقدسي في «المغني»، والشيخ محمد بن عبد الوهاب في «كشف الشبهات»، وعن حفيده الشيخ سليمان بن عبد الله في كتابه «التوضيح عن توحيد الخلّاق في جواب أهل العراق»، والشيخ حمد بن علي بن عتيق... وغيرهم كثيرون.

3 - المرجع السابق، ص 9.

4 - المرجع السابق، ص 16.

وبعد هذه الجولة الطويلة في النصوص المنتقاة، لتأييد أن الكفر قد يكون قولاً، أو عملاً يخرج صاحبه من ملّة الإسلام، وبعد التعليق بالتأييد والتفسير لبعض منها، يبدأ أبو محمد المقدسي في تناول ما اعتبره شبهات مرجئة العصر، وعلى رأسها مقولة «كفر دون كفر»، التي تنسب لابن عباس في رده على الخوارج: «إنه ليس الكفر الذي تذهبون إليه، إنه ليس كفراً ينقل عن الملّة: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44) كفر دون كفر». ويبيّن الكاتب بداية أن هذا الأثر منقول من طريق سفيان بن عيينة عن هشام بن حجير عن طاووس عن ابن عباس. ويؤكد أن هشام بن حجير ضعّفه الأئمة الثقاة، ولم يتبعه على هذه الرواية أحد، واستشهد في ذلك بأحمد بن حنبل وقوله في هشام: «ليس بالقوي»، كما استشهد بغيره. ثم يناقش المقدسي المقولة أو الأثر إن صحت الرواية، فيبرّر ذلك بأن ابن عباس كان يردّ على الخوارج، الذين أرادوا تكفير الحكمين، علي ومعاوية ومن معهما من المسلمين لأجل الخصومة والحكومة، التي جرت بينهم في شأن الخلافة...[5].

ويفتتح أبو محمد المقدسي الفصل التالي وهو في بيان أن «الحكم بمعنى التشريع كفر مجرد»، ويفرق بينه وبين «الحكم بمعنى الجور في القضاء، ففيه تفصيل»، يفتتح هذا الفصل بالتنبيه إلى معنى الحكم بغير ما أنزل الله، الذي حكم الله تعالى على أهله بالشرك والكفر المخرج من الملّة، دون أن يُذكر معه الاستحلال والاعتقاد أو نحوه كقيد لذلك. ولذا، فإن «الذين كفرناهم بالحكم بغير ما أنزل الله، لم نكفرهم لحكمهم بالفروع بمعنى الجور بالقضاء ونحوه، من غير استحلال، كما هي طريقة الخوارج، وإنما كفرناهم لأن حكمهم بغير ما أنزل الله من النوع التشريعي الشركي المناقض لأصل التوحيد، ولأنهم اتبعوا حكماً ومشرعاً غير الله عز وجل، وابتغوا ديناً وشريعة غير دينه وشريعته... وأيضاً لتوليهم أهل الشرك وطواغيته على اختلاف ألوانهم ومظاهرتهم على الموحدين»[6].

ويتناول المقدسي في ردّ قصير للغاية، إذا ما قورن بالردود الأخرى، «شبهة أو فرية» أن عمر «لم يحكم بما أنزل الله بتعطيله لحدّ السرقة عن بعض المضطرين في عام الرمادة، وهو يرى أن تفصيل الرد على ذلك هو استخفاف بالقارئ، واستصغار لعقله

5 - المرجع السابق، ص 34 - 38.

6 - المرجع السابق، ص47.

بمخاطبته بما هو من قبيل تبيين البيِّن وتوضيح الواضح... ومع ذلك فتبرير ذلك، كما يرى المقدسي، أن ما فعله عمر في عام الرمادة «هو اجتهاد محض مصيب فيه يؤجر عليه أجرين إن شاء الله... وهو قطعاً وبلا شك من الحكم بما أنزل الله، وليس بخارج عنه بحال... فإذا تعارضت مصلحتان ضروريتان، فإن التقديم يكون للأهم والأعظم منهما، من باب تحصيل أعظم المصلحتين المتعارضتين بتفويت أدناهما، أو درء أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما... وهذا باب عظيم من أبواب الفقه». وفي ختام ردّه الموجز جداً على هذا الأمر، يتهم المقدسي من ينسب إلى الفاروق أنه لم يحكم بما أنزل الله، يتهمه بأقسى العبارات وأشدها، فهو «ليس إلا كافر زنديق... أو رافضي خبيث غاظه عدل الفاروق ودينه»[7].

هذه اللهجة الحادّة والألفاظ القاسية، لا تفارق مؤلف «إمتاع النظر»، في معظم صفحات كتابه، ففي الفصل المخصص للردّ على ما اعتبره شبهة أن النبي، صلّى الله عليه وسلم، وبعض أصحابه قد حرموا أشياء على أنفسهم، ينبّه إلى وجود معنيين للتحريم غير المعنى التشريعي؛ أحدهما عرفي والآخر لغوي، هذان المعنيان «قد يتلاعب بهما مرجئة العصر، ويحاولون خلطها بالتشريع والتبديل الذي يمارسه ويدين به طواغيتهم»؛ وهنا يخصص حاشية نقتبس منها: «نحن نخاطب هنا بصفة خاصة أولئك المجادلين عن الطغاة، الذين يصرحون دوماً بعدم البراءة منهم... بل ويرمون من كفّرهم بمذهب الخوارج! ومن هذا تعرف أن مساواتهم بالمرجئة الأوائل ظلم لأولئك، ومعاذ الله أن نساويهم بهم...»[8].

وهكذا، فإن أبا محمد المقدسي، في ما تبقى من ردوده على ما اعتبره شبهات مرجئة العصر، يواصل هجومه على خصومه ومعارضيه، من دون تسميتهم، بل يشير إليهم بما يحط من قدرهم، ويطعن في شخوصهم، ويسفّه من آرائهم وحججهم. ففي ردّه على ما اعتبره شبهة، بل «كذبة»، أن الحجاج كان مشرِّعا ولم يكفّره السلف، يقول إنه بلغه عن «أحدهم —وهو ممن يتصدر المجالس للجدل عن الطواغيت والترقيع لكفرياتهم...».

وفي موضع آخر يقول في إحدى الحواشي: «أعلم أن صغار العقول من مرجئة العصر قد استغلوا هذا الموضع، فافتروا علينا وادّعوا أننا نتبنى تكفير أبي حنيفة النعمان... فإن

7 - المرجع السابق، الفصل كاملاً من ص57 إلى ص59.

8 - المرجع السابق، ص60.

المتأمل لكلامنا يعلم أن الذي ذكرناه هنا إنما هو اعتراض بعض «أفراخ المرجئة» على تكفيرنا للطواغيت بالمقالة المذكورة عن أبي حنيفة، يريدون بذلك تخويفنا من التكفير مطلقاً، وصدّنا عن تكفير الطواغيت»؛ أو من مثل: «ثم أقول لذلك الأعمى ومن قلده...»، أو «وهؤلاء المرجئة كغيرهم من فرق الضلالة، «همج رعاع» لا يأخذون من العلم إلا ما وافق أهواءهم، فينطلقون إلى تلك النصوص المطلقة، فيبنون عليها مذاهبهم الفاسدة وشبهاتهم الساقطة...»[9].

قدمتُ لله ما قدمت من عمل   وما عليَّ بهم ذمّونِ أو شكروا
عليَّ في البحث أن أبدي غوامضه   وما عليَّ إذا لم تفهم البقرُ

كما أن مؤلف «إمتاع النظر»، يخاطب القارئ بين الحين والآخر بعبارات حماسية، ولا يوفر في سبيل ذلك الاستعانة بأبيات شعرية، ففي ردّه على ما اعتبره شبهة أن المنفي في قوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ...﴾ (النساء: 65)، هو كمال الإيمان؛ ينادي المقدسي: «فشمّر أخا التوحيد لنصرة دين الله... ولا تبال أو تتضرر بالمخالفين والمخذلين، وتجهز ليوم المحاجة بين يدي جبار السموات والأرض، لتحاجج أعداء الدين وأولياءهم وأنصارهم عند ولينا وناصرنا»، ويستعين بأحد أبيات ابن القيم: «وخصومنا قد كفرونا بالتي هي غاية التوحيد والإيمان»[10].

أما خاتمة «إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر»، فيخصصها أبو محمد المقدسي لتذكير نفسه، والقارئ بطبيعة الحال، «بإشارات وعلامات يهتدي بها الساري في إدلاجته وسط فتن وأهواء وظلمات متشابكة»، ومنها «التحذير من الهوى»، و«من الانتصار للحزبية والمشايخ»، و«التحلي بحلة الإنصاف»، و«الحذر من التردّد والتخاذل»، والثقة بأن «الحق منتصر ولو بعد حين»، وهي –كما تشي تلك العناوين، ناهيك عن النصوص– تشكل منهاج حياة، وبرنامج عمل، وسلوكاً منتظماً، لا يرفض الواقع فحسب، بل يقاومه ويحاربه مستخدماً في سبيل ذلك كل الوسائل عن قناعة، ورضا، وأمل في الفوز.

---

9 - المرجع السابق، ص67، 69، 71، 95.

10 - المرجع السابق، ص 119، 120.

وبعد الدعاء الأخير أن يهديه الله «لما اختلف فيه من الحق بإذنك»؛ لا يفوت مؤلف «إمتاع النظر»، أبو محمد المقدسي أن تكون آخر كلماته –قبل الفهرست– بالقسوة نفسها على مخالفيه، كما كانت في المقدمة، وفي متن الكتاب وحواشيه، لا بل إنها أتت هذه المرة، على الذين لم يستوعبوا، أو يقتنعوا بما كتب.

كتاب:

في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال

المؤلف: الجماعة السلفية للدعوة والقتال

قراءة: هيئة التحرير

تعد الجماعة السلفية للدعوة والقتال، أبرز الجماعات المتشددة في المغرب العربي الآن، وقد أصدرت بياناً في الثالث عشر من فبراير (شباط) سنة 2007 أعلنت فيه تغيير اسمها إلى «القاعدة في المغرب العربي». وهي تتميز عن التنظيمات المتشددة الأخرى في الجزائر أنها ذات بعد دولي، بينما تركز الجماعات المسلحة الأخرى على الداخل الجزائري. وهذا الميثاق، الذي نقرأه هنا، يعد دستور عمل الجماعة، ومحدد أهدافها ومنهجها سواء على مستوى النظرية أو الممارسة.

يأتي تغيير اسم الجماعة السلفية للدعوة والقتال، دليلاً على خطورة تحول القاعدة من مرحلة التنظيم إلى مرحلة المرجعية القابلة للتبني، من قبل أطراف بعيدة، وهو ما تعددت شواهده في مناطق متفرقة من العالم العربي والإسلامي مؤخراً، من قبيل تفجيرات «طابا» المصرية، وانضمام السلفية الجهادية المتشددة في المغرب التي يتزعمها الشيخ محمد الفزازي إلى القاعدة، أو انضام بعض أفراد الجماعة الإسلامية في مصر، الذين رفضوا مراجعات الجماعة في سلسلة تصحيح المفاهيم المشهورة، التي كتبها قادتها في السجون، مثل: محمد خليل الحكايمة الذي يبدو أن إيمانه بالفكر القاعدي، امتد لدرجة توصيفه أسامة بن لادن بـ «أمير المؤمنين» كما يتضح في أكثر من رسالة منشورة له على موقع التوحيد والجهاد.

ويأتي التحول إلى فكر السلفية الجهادية والارتباط بالقاعدة، اتساقاً مع خيار العنف وإصراراً عليه، من قبل هذه التنظيمات أو الأفراد، بعد تخلّي تنظيماتهم وقياداتهم الأصلية عنه، واتجاههم إلى الحل السلمي والتفاوضي.

ويعدّ خروج الحكايمة على الجماعة الإسلامية المصرية دليلاً على ما سبق، كما يعدّ انضمام الجماعة السلفية للدعوة والقتال وأميرها الحالي أبو مصعب أبو داود[1] للقاعدة مثلاً شبيهاً، خاصة بعد اتجاه أميرها السابق ومؤسسها أبوحمزة حسن حطاب، الذي يصرّ على شرعية إمارته حتى الآن، إلى قبول مبادرة المصالحة الوطنية التي طرحها الرئيس بوتفليقة، ورفضه تأييد خيار العنف المسلح مع النظام الجزائري.

تعريف الجماعة

خاطب المحاور أبا مصعب أبا داود، أمير الجماعة السلفية للدعوة والقتال الحالي، في نهاية حواره معه: «هل من رسالة تودّون إبلاغها للرئيس الجزائري؟»، فكان ردّ أبي مصعب أبي داود: «إنكم وقرّاءنا أرفع قدراً من أن ندنّس أسماعكم بأسماء هؤلاء

---

1 - هذه كنيته أما اسمه الحقيقي فهو عبد المالك دوركدال.

النتنى، وإننا أعظم شأناً من أن نخاطب هؤلاء الأنجاس، وإنما حادينا قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ (الممتحنة: 4)[2].

وحين سأله المحاور نفسه عن نصيحته لرموز جبهة الإنقاذ الذين رحبوا بمشروع المصالحة، قال أمير الجماعة السلفية للدعوة والقتال: «على كل حال نصيحتنا لهؤلاء هي دعوتهم للعودة إلى رشدهم باجتناب التعامل مع النظام الحاكم فإنه سامهم العذاب طيلة عقد من الزمن، وأيضاً دعوتهم لتصحيح مسارهم السياسي؛ فإنه لا يجدي نفعاً، فضلاً عن مخالفته لسبيل المؤمنين، ودعوتهم التزام العمل الجهادي السبيل الأوحد في معاملة هؤلاء المرتدّين، إذ أنه المسار الصحيح لإسقاط الأنظمة الحاكمة واسترداد الحكم الإسلامي، فاعتبروا يا قوم بما حصل لكم طيلة عشر سنوات خلت»[3]. هذا هوالمنطق الذي تعتمده الجماعة السلفية للدعوة والقتال مع مخالفيها.

خرجت هذه الجماعة سنة 1996 من رحم الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر التي ظهرت عام 1993 ثم تفككت باشتداد الخلاف بين مجموعاتها، ومنهج التشدّد في التكفير الذي انتهجته، وتعدّ الجماعة السلفية للدعوة والقتال ممثل السلفية الجهادية في المغرب الآن، وهي ترتبط منذ استقالة أميرها حسن حطاب -الذي مال للمصالحة والتفاوض مع الدولة- بالقاعدة وأميرها أسامة بن لادن ارتباطاً وثيقاً، وتسمّت رسمياً حسب بيانها باسم «تنظيم القاعدة في المغرب العربي».

وحسب بعض المراقبين فإن المجموعتين المتبقيتين، من مجموعات العنف الدموي في الجزائر الآن، هما «الجماعة السلفية للدعوة والقتال»، و«حماة الدعاة السلفية»، وقد اجتذبت الأولى، بالخصوص، عدداً كبيراً من الرجال في أعقاب انهيار الجماعة الإسلامية

---

2 - حوار مع أمير الجماعة السلفية للدعوة والقتال أبي مصعب أبي داود على موقع منبر التوحيد والجهاد سنة 1426 على الرابط التالي: http://www.almaqdese.net/r?i=4154&c=6366&PHPSESSID=50a931aff534b807a0a5348f4a5635bd

3 - المرجع السابق.

المسلّحة، ومقتل زعيمها عنتر الزوابري في فبراير (شباط) 2002، وهذه الجماعة التي تعدّ امتداد القاعدة الآن في بلاد المغرب، تتواجد بصورة رئيسية في منطقة القبائل، وفي الشرق، بينما تتركز جماعة حماة السلفية في الغرب، وهي تنشغل في مقاتلة المجموعات المسلحة المتبقية من الجماعة الإسلامية المسلحة[4].

أسّس أبوحمزة حسن حطاب الجماعة السلفية للدعوة والقتال، بعد انفصاله عن الجماعة الإسلامية المسلحة، وقد استقال من هذه الإمارة أو أقيل بسبب خلاف مشهور بينه وبين الأمير الحالي أبي مصعب أبي داود، وسلفه مصطفى بويعلي الذي تولى الإمارة بعد حطاب في أغسطس (آب) سنة 2003 بعد أن اختلف مع الجناح المتشدّد في الجماعة الذي يمثله أبومصعب وبويعلي الذي قتل في اشتباك مع القوات الجزائرية؛ فقد مال حسن حطاب للمصالحة التي طرحها الرئيس بوتفليقة مع جماعات العنف، وهوما رآه أبو مصعب أبو داود «ارتماءً في أحضان الطواغيت» ووصف استقالة الأمير المؤسس لجماعته حسن حطاب بـ«تساقط المتساقط».

وقد تولى أبو مصعب أبو داود الذي يؤكد على اتباعه للقاعدة ويؤكد على ذلك دائماً، في صيف عام 2004، خلفاً لأبي إبراهيم مصطفى الذي خلف حطاب، وقد توارثت الجماعة السلفية للدعوة والقتال عن الجماعة الإسلامية المسلحة قسوتها ورفضها المتكرر لأية تسوية تفاوضية مع النظام الجزائري، وقد شكّل الأفغان الجزائريون إدارتها العليا، كما كان في الجماعة الإسلامية المسلحة.

لقد عُرف الأفغان الجزائريون باستعدادهم المستمر لتصفية مخالفيهم متى حلّ خلاف، فمن أبرز من قاموا بتصفيتهم مثلاً الشيخ محمد سعيد زعيم تيار «الجزأرة» السابق، الذي كان يضم أتباع مالك بن نبي في الجزائر، والذي انضم إلى جبهة الإنقاذ بعد تأسيسها، وأدار لفترة من الزمن دفتها بعد اعتقال شيخيها عباسي مدني وعلي بلحاج.

---

4 - راجع تقرير المجموعة الدولية لإدارة الأزمات تقرير ، الإسلامية، الإصلاح والعنف في الجزائر، في 30 تموز سنة 2004 مقابلة مع الصحافي حميدة العياشي ص 18.

وقد كان انضمام الشيخ محمد سعيد المفاجئ للجماعة الإسلامية المسلحة، مدعاة للدهشة من العديد من المراقبين، ولكن محاولته جذب الجماعة الإسلامية المسلحة نحو الاعتدال على أقل الفروض، جعلت تصفيته وخمسمائة من مؤيديه في نوفمبر (تشرين الثاني) سنة 1995، واجباً ضرورياً عند الأفغان الجزائريين.

تفككت الجماعة الإسلامية المسلحة إلى عدد من التنظيمات المختلفة، بعد أن كادت أن تكون إطاراً يضمّ كل الرافضين المسلحين المناهضين للنظام الجزائري، ثم تلاشت بعد مقتل زعيمها الأخير في عام 2002، اللهم من بقايا لا زالت تمارس الحرب مع جماعة حماة السلفية في الغرب من الجزائر.

وقد انشقت الجماعة السلفية للدعوة والقتال في العام 1996، حتى أنها تمثل جناح القاعدة الأهم في المغرب العربي الآن، وقد قامت خلال السنوات الثلاث الماضية بعمليات في الصحراء والنيجر ومالي وتشاد وكذلك في موريتانيا[5]؛ فقد قامت عام 2003 باختطاف سياح أوروبيين في الصحراء الجزائرية، وتعد أكثر الجماعات مناهضة وحرباً ضد الحكومة الجزائرية، لذا لم يشملها العفو العام الذي أطلقه الرئيس بوتفليقة في بداية مسار المصالحة الوطنية، مع جماعة حماة السلفية، وهي تختلف عن الجماعة الإسلامية المسلحة، ومعها، حول تكفير كل المجتمع واستهداف المدنيين في المجتمع الجزائري، وهو ما لم تلتزم به الجماعة السلفية للدعوة والقتال حسب كثير من المحللين.

وتختلف التقديرات في عدد أفراد الجماعة، ففي عام 2003، قدر البعض عدد أفرادها بـ 300 فرد[6]، وفي العام 2004 قدرها البعض بـ 650 فردا[7].

---

5 - قبضت السلطات الجزائرية على ضابط يمني ينتمي للقاعدة، ذكر أنه كان يقوم باتصالات بين القاعدة وبين الجماعة السلفية للدعوة والقتال.

6 - إذاعة البي بي سي البريطانية في 18-5-2003.

7 - المجموعة الدولية للأزمات م س ذ.

مقدمة الميثاق

تتبدى في مقدمة الميثاق فكرة العنف والممانعة، فبعد سرده أن الاجتماع الإنساني، ضرورة وحقيقة لا يمكن إنكارها، يرى أن هذا الاجتماع لا يتحقق بالتعاون فقط ولكن بالتمانع أولاً. يقول ميثاق الجماعة: «يجب أن يكون الاجتماع الإنساني، على شكل يحصل به التمانع والتعاون، حتّى يحصل بالتمانع ما هو أهله، ويحصل بالتعاون ما ليس له. فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملّة، والطريق الخاصّ الذي يوصل إلى هذه الهيئة هوالمنهاج والشرعة والسنّة، والاتفاق على السنّة هي الجماعة»[8].

وهذا التراتب من «التمانع» إلى «التعاون» بقصد أو بلا قصد، ينمّ عن أولوية العنف المنهجي والخطابي في الممارسة الخطابية عند السلفية الجهادية عموماً، والجماعة السلفية للدعوة والقتال خصوصاً.

كما تطرقت المقدمة لتأكيد انطلاق الجماعة من فهمها الشامل للإسلام كمنهج حياة، ومن هنا تأتي ضرورة قيامها في المجتمع المسلم. ولم يذكر الميثاق من الأصول العملية لعقيدة السنّة سوى الجهاد الذي يراه من أعظم هذه الأصول، فبه -حسب تعبير الميثاق- «تقمع الفتنة ويرهب أعداء الإسلام وتزول الحواجز من طريق الدّعاة إلى الله وهو لا يقوم إلاّ بالجماعة، وبيان ذلك أنّ الجهاد وغيره من الواجبات والولايات الدّينية لا تتحقّق كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: إلاّ بالقوّة والإمارة». ثم يؤكد على ضرورة توحد الجماعة من أجل تحقيق هذا الهدف.

الممانعة التي تساوي قمع وإرهاب أعداء الإسلام والجماعة والإمارة وتوحدها، هذه هي المقدمات النظرية والشروط التمهيدية لقيام الجماعة كما وضحت مقدمة الميثاق، وهي ما تلتقي فيه مع سائر مقدمات السلفية الجهادية، التي تلح على الممانعة وتكفير المخالفين ومناهضة أعداء الإسلام بعموم، وهو ما يتم اختزاله في أعداء الجماعة فيما بعد، حتى ولوكانوا من شركائها السابقين.

8 - الميثاق، منشور على منبر التوحيد والجهاد.

وينقل الميثاق عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: «إنّه لا إسلام إلاّ بجماعة، ولا جماعة إلاّ بإمارة، ولا إمارة إلاّ بطاعة».

ولا يلتفت الميثاق إلى أن دلالة الجماعة هنا، هي الأمة بكاملها، وليست جماعة مسورة بمحاذاتها. وهو ما يؤكد أن سمت اللاتاريخية سمت دائم في الممارسة الخطابية عند الحركات الإسلامية بعموم، والعنفية منها بخصوص.

والجهاد حسب البند الرابع والعشرين من الميثاق هو «فرض على الأعيان بالنفس والمال». ولعله مما يدلّ على ضعف التكوين العلمي والثقافي لدى أعضاء الجماعة السلفية للدعوة والقتال، هو منحى الميثاق التعليمي الهشّ في التعريف بالدلالات اللغوية لكلمات كالميثاق والملّة «التي لم ترد فيه»، تحت عنوان «تعريفات لا بد منها».

المنهج - المقاصد - الآليات

يلاحظ من قراءة ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال -إحدى تجليات السلفية الجهادية القوية- مدى الخلط والتناقض الذي يحمله، رغم أنه يمثل ميثاق جماعة قتالية، قاتلة ومقاتلة، وتصرّ على احتكار السنّة وصفة الطائفة المنصورة، فالهدف يكون وسيلة، والوسيلة تكون هدفاً، والديني يستحيل سياسياً والسياسي يستحيل دينياً، والوطني يختلط بالأممي والأممي يختلط بالوطني. إن افتقاد الضبط أبرز سمات هذا الخطاب الذي أعماه شوقه المستمر لغبار الحرب وتوترات الكراهية.

وينقسم المنهج في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال إلى ستة أقسام رئيسية، هي بالترتيب:

1 - منهج الجماعة في فهم الدين.

2 - منهج الجماعة في التلقي.

3 - منهج الجماعة في النقد والحكم على الآخرين ممّن خالف السنّة.

4 - منهج الجماعة في التعامل مع أهل البدع.

5 – منهج الجماعة في إثبات الإسلام للمعيّن.

6 – في التعامل مع غيرها من الجماعات العاملة في العالم الإسلامي خارج البلاد.

ورغم كثرة المناهج التي تلتزمها الجماعة في مواضيع مختلفة، والتي تتداخل فيما بعد، إلا أن المنهجية النظرية التي يسعى هذا الجزء من الميثاق لتوضيحها، تختفي دائماً خلف التناقضات والمساحات المفتوحة للعمل الواقعي والممارسة الجهادية أو «القتالية» التي تقوم بها. وسنأخذ القسم الأول الذي يعتبر مركز فكر الجماعة، وهو فهمها للدين، والذي يضم ثمانية وعشرين بنداً، يلحّ فيها الميثاق على أن عقيدته هي عقيدة السلف، وأنه لا يجوز فهم الدين إلا بفهم السلف له، وواجب تحكيم الكتاب والسنّة في جميع مسائل العقيدة والأحكام والأخلاق، وعدم ردّ شيء منها أو تأويله.

ويوجب الميثاق الأخذ بما ورد عن الصحابة في بيان المسائل الدّينية عامّة ومسائل العقيدة والإيمان خاصّة، مثل علوّ الله على خلقه، وهي إحدى القضايا التي تصرّ عليها السلفية التقليدية بقوة، حسب ظاهر النص القرآني «سبحان ربي الأعلى» في إثبات صفة العلو لله سبحانه وتعالى. وكذلك تؤكد الجماعة على حرصها على «جماعة المسلمين»، ووحدة كلمتهم والعودة بهم إلى المنهج السلفيّ العلميّ الصحيح... ليس فقط في تصوّر الدولة الإسلامية، ولكن على كل المستويات العقدية والفكرية والعملية.

ورغم أن منهج الجماعة يلحّ على اتباع الصحابة والسلف –دون ذكر للخلاف الذي حدث بينهم، اجتهاداً واختلافاً في مختلف المسائل العقدية والعملية– في فهم العقيدة والدين وسائر الأحكام «البند رابعاً وخامساً»، يأتي البند السابع بنفي العصمة عن أي فرد خلا الأنبياء والمرسلين، وهو هنا يبطن داخلهم الصحابة والسلف –كما تفهمه السلفية التقليدية– دون تصريح فيقول في البند السابع: «لا أحد معصوم من غير الأنبياء المرسلين وكلّ يؤخذ من قوله ويترك سوى الرسول صلّى الله عليه وسلّم والتقليد ليس علماً، وللاجتهاد شروط والعالم إمّا مصيب له أجران أومخطئ له أجر واحد».

ويأتي البند التاسع مؤكداً على تبديع المخالفين، ومن هذه البدع: الطّرق الصّوفية والمعتزلة والرافضة (الشّيعة) والجهمية والخوارج المارقون والمرجئة وغيرهم. وتبديع

الصوفية باتساعها واختلاف تجلياتها المختلفة، التي تقترب من السلفية في بعض الأقطار، شأن القارة الهندية، بل وفي المغرب شأن حركة العدل والإحسان، فضلاً عن الشيعة التي تبلغ 190 مليون مسلم متفرقين في مختلف أنحاء العالم، يخالف ما يلحّ عليه ميثاق الجماعة من الحرص على وحدة جماعة المسلمين وتوحد كلمتهم كما تذكر البنود الأولى، بل يخالف البند التالي «العاشر» الذي يذكر أن الجماعة «لا تكفّر مسلماً بكل ذنب كبير أوصغير ما لم يستحلّه، ودماء المسلمين وأموالهم معصومة بالإسلام»؛ ولا شك أن بعض من بدَّعتهم الجماعة في البند السابق، يظنون اجتهادهم وصوابهم واتباعهم منهج السلف.

ومن المبادئ التي تلتقي فيها الجماعة السلفية للدعوة والقتال مع سائر جماعات السلفية الجهادية قولها في البند الخامس عشر: «قتال المرتدين مقدّم على قتال غيرهم من الكفّار الأصليين وعقوبتهم أشدّ من عقوبة الكافر الأصلي في الدنيا والآخرة فلا تُعقد لهم ذمّة ولا أمان ولا عهد ولا صلح ولا هدنة ولا يُقبل منهم إلاّ التّوبة أوالسّيف». والمرتدّون هنا هم كل أنظمة الحكم الإسلامية التي ترفض تحكيم الشريعة. ولكن تتميز الجماعة السلفية للدعوة والقتال عن الجماعة الإسلامية المسلحة التي خرجت منها، بأنها لا تستهدف المدنيين وفق ميثاقها وليس وفق ممارساتها التي خرجت عن هذا المبدأ، فترى أن «الأصل في أمّتنا الإسلام فالمسلم معصوم الدّم والمال والعرض حيث ما كان وأينما وجد إلاّ إذا أتى بما يقتضي إحلال الدّم والمال». (البند السابع عشر)؛ وقولها في البند الثامن عشر: «المجاهدون السّلفيون جزء من الشّعب المسلم وإخوان لهم في الدّين»، وتلحّ الجماعة على التبرؤ من بعض الممارسات التي نسبت إليها بقولها في البند التاسع عشر: «المعتدون على الشعب شيوخه ونسائه وأولاده هم الطواغيت، المخابرات السرّية، وذلك لتشويه صورة المجاهدين والتشكيك في الجهاد، وشاركهم في هذا الفساد أولئك الضالّون من جماعة التكفير والهجرة الذين يضاهون الخوارج المارقين، ونحن المجاهدين نبرأ إلى الله تعالى من هذا الفساد». وليست جماعة التكفير والهجرة المقصودة إلا تنظيم الموحدين الذي كان يضم الأفغان الجزائريين، الذين استطاعوا السيطرة على الجماعة الإسلامية المسلحة، التنظيم السابق الذي ولدت من رحمه الجماعة السلفية للدعوة والقتال.

رفض الاختلاف

إن ثلاثية «التبديع والتكفير للمخالفين، والممانعة على المعترضين» هي الجسر الذي يتحرك عليه خطاب السلفية الجهادية عموماً، وهو خطاب بهذه الطريقة ضد التعددية وضد الاختلاف، الديني والسياسي، لا يعرف ردًّا عليه سوى الممانعة والجهاد ضده حتى وإن لم يقل بكفره، فنجد الجماعة الإسلامية للدعوة والقتال، تقول في ميثاقها تعبيراً عن هذا الموقف: «موقفنا من المبتدعة كجماعة التكفير وجماعة الإنقاذ والجزأريين[9] الضالّين، هو البراء منهم ومن بدعهم حتّى يتوبوا ويعودوا إلى منهج السلف ولا نحكم بكفرهم» (البند العشرون).

فجبهة الإنقاذ وفق هذا التصور مبتدعة، والجزأرة أتباع مالك بن نبي ضالّون؛ فأمثال هؤلاء عند الجماعة السلفية للدعوة والقتال قد يشملهم البند الخامس والعشرون من ميثاق هذه الجماعة الذي يقول: «ومن قاتل دون هذا الطاغوت المرتدّ فحكمه حكمهم».

إن هذه اللغة الخشبية المتشنجة لا تقبل الاختلاف والتنوع، فليس هناك سوى الإيمان وطريق السلف بتعبيراتهم، الذي هو طريقهم، أو الدمج والتوحد معهم، بالتزام جماعتهم وإمارتهم. وهو كذلك ما يخالف منهجهم في التعامل مع الجماعات الإسلامية الأخرى -حسب ميثاق الجماعة- حيث يقول: «نرى أنّه إذا اختلفت اتّجاهات النشاط والعمل مع غيرنا من الجماعات العاملة، باختلاف الأولويّة والأهمّيّة أو اختلاف الظروف والمحيط الذي تتواجد فيه، أن نتّخذ من هذا الاختلاف وسيلة تكامل وقوّة، بدل أن يكون سبب تطاحن وضعف، ما دام ذلك وفقاً لمنهج السّلف، وفي إطار السنّة، وأقوال العلماء السّلفيين، بعيداً عن البدعة، والمناهج المخالفة للسنّة». مما يجعلنا نرى أن منهج السلفية الجهادية يختزل السنّة في منهجه في فهمها، ويختزل البدعة في مخالفته لا مخالفتها، كما تبين لنا هذه القراءة المتوازية للنصوص المتعارضة في هذا الميثاق.

9 - الجزأريون، أو تيار الجزأرة، هو التيار الذي يضم أتباع مالك بن نبي المفكر الجزائري المعروف، وهم منتشرون بين المتنورين من شباب الجامعات، ويعتبر خطابهم غير شعبي ونخبوي بدرجة كبيرة.

ونجد في الجزء الأخير من الميثاق: «مقاصد الجماعة السلفية للدعوة والقتال» أن ثاني المقاصد بعد رضاء الله سبحانه وتعالى، هو إكراه الناس على الدين، وكأن القوم نسوا قوله تعالى ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدين، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغيّ﴾ (البقرة: 256)، أولم يسمعوا لقول الله تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (يونس: 108)؛ فغير هذا يستلهم الميثاق تعبيرات الانقلابية السياسية والأيدولوجيات الشمولية، التي تجلّت إسلامياً في كتابات كل من أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وفي بعض رؤى السلفية المتشددة، قائلاً عن مقصد الجماعة الثاني: «تعبيد النّاس لربّ العالمين، لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: 36)، ولا يتحقّق هذا المقصد العظيم إلاّ بدعوة النّاس إلى تحقيق التّوحيد بأنواعه الثّلاثة وهي:

1 - توحيد الله في ربوبيّته.

2 - توحيد الله في أسمائه وصفاته.

3 - توحيد الله في ألوهيته».

أما المقصد السادس فهو «إقامة جماعة المسلمين الخلافة الراشدة» وهنا تتوحد موضوعتان مختلفتان، هما الجماعة المسلمة (الأمة المسلمة)؛ والدولة (الخلافة)؛ فهل ليست هناك أمة مسلمة الآن؟ وإذا وجدت جماعة مسلمة في مجتمع ذي غالبية غير مسلمة، هل لا يعتد بوجودها؟

وبينما يكون المقصد السادس هو إقامة الخلافة، يأتي المقصد الحادي عشر مركزاً على النظام الجزائري، ونصه «قتال النظام الجزائري المرتدّ الممتنع عن الشرائع». فهل هذا دين أم سياسة؟ وهل الحكم بالردّة يقين في هذه المسألة أم لا؟ لا يتطرق الميثاق لمثل هذه المسائل التفصيلية مكتفياً بلغته الحكمية اللاهوتية، وإن حملت مضموناً سياسياً؛ كما أنه مع وضع مقصد إقامة الخلافة، كان من المقبول جعل قتال النظام الجزائري وسيلة وليست غاية، ولكن القتال صار هدفاً لذاته في أيديولوجيا السلفية الجهادية.

ثم يكرر الميثاق وسائله في التغيير عبر الإعداد المعنوي والمادي والقتال في سبيل الله، وإعداد العدة، وهي كلها ترادف ما سبق ذكره.

وينتهي الميثاق بتبيين الهيكل التنظيمي للجماعة، الذي يضم جماعة النصرة ومجلس الأعيان «مجلس شورى الجماعة»؛ وإن كانت الشورى غير ملزمة للأمير، والإمارة التي يكون حكمها الوجوب، وهي حسب تصنيف الميثاق: إمارة خاصّة توسّعت فشملت بعض أحكام الإمارة العامّة إنها المزيد من العزلة والاعتزال.

ورغم دوام تحفظ الجماعة السلفية للدعوة والقتال، وسائر تيارات السلفية الجهادية، على التكفير والهجرة، إلا أن الملاحظ أنهم مع توسعهم في التكفير، يظل حكماً مراوغاً على مخالفيهم، يستدعونه متى أرادوا، لا وفق قواعد مضبوطة، كما أن الهجرة النفسية والعزلة الشعورية رابط قوى بينهم وبين التكفير والهجرة، فهم جماعة المسلمين وأميرهم تتوسع مهامه نحو الإمارة العامة، وجماعة المسلمين هي الخلافة، والخلافة طريقها القتال، والإمارة واجبة والشورى غير ملزمة، وينتهي الأمر بالاستبداد، والخروجات الدموية من خارج مثل هذه الأفكار، وعلى مخالفيها كذلك.

إن القراءة التفكيكية لنصوص مصمتة وكلية شأن مواثيق وخطابات السلفية الجهادية، هو أيسر السبل لكشف تناقضاتها ومغالطاتها، بعيداً عن أي تحيّز أيديولوجي أو فكري ضدّها أو معها، ولكنه فقط الضبط وعدم الخلط لتلك المفردات الأثيرة والكثيرة في علم الجرح والعدل، حسب مصطلحات أهل الحديث، وأهل السلف الحقيقيين، الذين لا شك أن من يدّعون النسب إليهم من السلفية الجهادية الجدد مجروحون حسب حكمهم.

كتاب:
التحدي الإسلامي في الجزائر

المؤلف: مايكل ويليس

شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 1999

قراءة: مشيرة الشيمي

يتميز كتاب الباحث الفرنسي مايكل ويليس «التحدي الإسلامي في الجزائر، الجذور التاريخية لصعود الحركة الإسلامية»[1] بأنه بحث في التاريخ السياسي، طبوغرافيا الصراع وأسبابه التاريخية والعميقة، كما أنه متابعة موضوعية وطبوغرافية، تعتمد المقابلات والشهادات، وتعتمد النصوص الأصلية للحركات الإسلامية الجزائرية، وفي القلب منها الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر. وهو كتاب بذل فيه صاحبه من الجهد، ما جعله ينال إعجاب القريب والبعيد، ويستحق على إنجازه درجة الدكتوراه، حيث كان هذا الكتاب أصلاً رسالته الجامعية لنيلها.

1 - الدكتور مايكل ويليس، الخبير في شؤون شمال إفريقيا، والأستاذ السابق بجامعة الأخوين المغربية، ترجم الكتاب إلى العربية الدكتور عادل خير الله.

لم تكن الجزائر في العقد الأخير من القرن العشرين استثناءً من حيث التطورات المفاجئة، والاضطرابات الدراماتيكية، فقد شهد ذلك العقد أيضاً انهيار الاتحاد السوفياتي السابق، وانطلاق الموجة الثالثة للتحول الديموقراطي بقوة، بعد ولادتها البطيئة في صيف العام 1974 في البرتغال، حسب صمويل هنتنغتون[2]. فقد بدأ مسار هذه الموجة وانتعشت آثارها بعد تفكك الاتحاد السوفياتي، وانتهاء حلف وارسو في أوروبا الشرقية، وخلت مجرياتها غالباً من أحداث العنف باستثناء ما حدث في الاتحاد اليوغوسلافي السابق.

بدأ التحول في الجزائر ديموقراطياً ومفاجئاً، شأن كل تحولات الموجة الثالثة، ولكنه سريعاً ما عاد أدراجه صراعاً أيديولوجياً حادّاً وعنيفاً، يحمل في مظاهره وأعماقه كل معاني الانقلاب عليها، سواء من جانب السلطة، أو من طرف القوى الإسلامية الصاعدة.

وعلى الرغم من أن الجزائر كانت تعدّ واحدة من أكثر الدول استقراراً، إلا أن التحولات اتسمت بالدراماتيكية والمفاجأة بدرجة أكبر، حيث نجحت القوى الإسلامية خلال عامين فقط من إثبات أنها الأقوى في الشارع الجزائري، منذ انتفاضة أكتوبر (تشرين الأول) عام 1988، وتولد مع نشاطها السياسي، خاصة بعد إقرار التعددية السياسية في عام 1989، جدل ساخن وملتهب، حول موضوع إدماج الإسلاميين في المسار الديموقراطي.

كانت الجزائر منذ آواخر الثمانينات مسرحاً لتجربة سياسية لافتة، حيث تحول أساس الحكم في البلاد من نظام الحزب الواحد، إلى نظام التعددية السياسية، وسمح للأحزاب الإسلامية بالاشتراك في انتخابات تنافسية حقيقية، بعد وضوح تأثيرها في مجريات انتفاضة سنة 1989. وقد استطاع الإسلاميون الجزائريون الممثلون في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أن يحصلوا على مكانة سياسية، لم يسبق لحزب إسلامي آخر في المنطقة أن حصل عليها، رغم أن الظن الذي كان سائداً في الأوساط السياسية والأكاديمية، هو أن القوى الإسلامية في الجزائر أضعف من سواها في بلاد عربية أخرى، وخاصة مصر وسوريا وتونس.

---

2 - Samuel P. Huntington, The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. University of Oklahoma Press, 1993

كان مدعاة للسخرية أن تكون الجزائر، إحدى الدول التي لا يبرز فيها الإسلاميون، قد طورت في فترة لا تزيد على بضعة شهور، حركة إسلامية هي الأبرز شعبياً والأكثر نبضاً بالحياة من أي بلد إسلامي آخر في العالم. ونظراً لهذه المكانة التي نتجت عن الانفتاح واهتزاز شرعية النظام لأقصى حدّ، وارتفاع سقف مطالب الحركة الإسلامية الوليدة، لم يوجد سبيل لإيقاف الانفتاح السياسي إلا بالقوة عام 1992، أي بعد ثلاث سنوات فقط من تكوين هذه الأحزاب والسماح بقيامها، وهو ما فجر أعمالاً للعنف لم تتوقف لفترة طويلة.

ويليس في مقدمة الكتاب: «انتقلت الجزائر من دولة كانت تبدو من أكثر دول أفريقيا والعالم العربي استقراراً وصرامة على الصعيد السياسي، إلى دولة يخافها جيرانها لكونها بؤرة ضخمة من عدم الاستقرار، وإلى دولة مزقتها السياسة والصراع المسلح الذي كلف الجزائر 50 ألف ضحية بحلول عام 1996»[3].

ويحدد ويليس في مقدمته مداخله لدراسة الصعود الإسلامي في الجزائر، واعياً بتميز دراسته عن سواها من الدراسات السابقة، التي اهتمت بدراسة الأفكار والنظريات من وجهات نظر مختلفة قائلاً: «لقد اختار هذا الكتاب التركيز على الحركة الإسلامية بالذات، ولست آمل بهذا التركيز أن أوفر إيضاح أصول الحركة الإسلامية وتطورها في الجزائر فحسب، بل أهدف إلى إلقاء بعض الضوء على السلسلة المعقدة من الأحداث التي حلت بالجزائر ككل، ولاسيما منذ أواخر الثمانينات، والتي لعب الإسلاميون فيها دوراً بارزاً مطرداً لا فكاك منه[4].

وعن تميز دراسته واختلافها عما سبقها يقول ويليس: «إن معظم الدراسات القائمة ولاسيما في فرنسا، قد ركزت على القضايا الموضوعية المعقدة المتعلقة بالبحث... إن الدراسة التي نحن بصددها هي تاريخ سياسي بشكل واضح، ذلك أنها تركز على الديناميات السياسية للحركة الإسلامية وعلاقتها بالجزائر»[5]. ويلتزم المؤلف في كتابه التطور

3 - مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر، الجذور التاريخية لصعود الحركة الإسلامية، ترجمة الدكتور عادل خير الله (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1999)، ص 7.

4 - الكتاب، ص10.

5 - الكتاب، ص10.

التاريخي، مشيراً لتفسيرات الآخرين لها في متن الدراسة، وخاصة الكتابات الفرنسية التي سبقته، ثم يعقب في نهاية كل فصل باستنتاجاته وتفسيراته الخاصة لهذه الأحداث.

وتكمن ميزة هذا الكتاب في شموله التاريخي، والكمّ الكبير والمتنوع من المصادر التي اعتمد عليها، وليس في رؤيته التي نرى أنها تميل لعدم إدماج الإسلاميين مطلقا في العمل السياسي، بل تربط ربطاً مصمتاً بين تفعيل الهوية -وخاصة التعريب- ونشاط الإسلاميين، رغم أنه يلح في كتابه على أن كثيراً من النشطاء الإسلاميين، في بعض المراحل، كانوا خريجي المدارس الفرنسية، وذوي ثقافة فرانكفونية بالأساس.

احتوى الكتاب على قائمة كبيرة نسبياً من المراجع والهوامش، أشار المؤلف لبعضها في مقدمته، وذكر أن واحداً من أهداف كتابه كان: «جمع معظم الكتابات والمصادر التي تتكلم عن الجزائر، وحركتها الإسلامية، وقد تعمدت انتهاج سياسة انتقائية، على أمل التمكن من الجمع والتوليف لأكبر عدد من المواد، بغية إنتاج دراسة شاملة بقدر المستطاع»[6].

يتكون هذا الكتاب من مقدمة وثمانية فصول، يتناول في الفصلين الأول والثاني الروافد التاريخية للحركة الإسلامية في الجزائر، بدءاً من الإسلام الشعبي والصوفي المقاوم، الذي بدأ مع حركة الأمير عبد القادر، حتى جمعية العلماء المسلمين، التي أسسها الإمام عبد الحميد بن باديس، والتي شاركت في المطالبة بالاستقلال، التي بلغت ذروتها في حرب الاستقلال بين عامي 1954 - 1962، ثم علاقة هذه الأخيرة تحديداً بالنظام الجزائري بعد تحقق الاستقلال منذ عام 1963 حتى عهد الرئيس بومدين (1965 - 1978).

ويمهد الفصل الثالث لما حدث منذ نهاية الثمانينات، في مسيرة عقد بعد وفاة بومدين وتولي خليفته الشاذلي بن جديد الحكم، وخاصة في علاقة الحكم بالإسلام السياسي والإصلاحي، ثم تدخل باقي الفصول من الرابع إلى السابع، في صلب إشكالية الكتاب؛ الصعود الإسلامي المدوي وعلاقته المتوائمة مع النظام ثم صدامه معه، بدءاً من انبثاق جبهة الإنقاذ، حتى سجن زعمائها وحل حزبها، ثم تطور أحداث العنف بعد ذلك،

6 - الكتاب، ص12.

ثم يأتي الفصل الأخير مستقرئاً ردود كل الأطراف، في اتجاه البحث عن حل لهذه الأزمة العنيفة التي تعاطت معها الجزائر في تسعينات القرن العشرين.

يتكون الكتاب من ثمانية فصول يمكن جمعها في ثلاثة محاور رئيسية. الأول: الأصول التاريخية للإسلام والمطلبية الإسلامية في عهد ما قبل الاستقلال حتى الإسلام، والثاني: العلاقة بين الإسلاميين وبين النظام في عهد كل من بن بيللا وهواري بومدين، وكيف تعاطى كل منهما مع الإسلام، ثم يأتي المحور الأخير عن صعود الصراع بين الإسلامية وبين النظام الجزائري بدءاً من انبثاق جبهة الإنقاذ مروراً بصعودها ثم حلها، ثم إعلان الطوارئ وبروز الإسلامية العنفية.

ويلاحظ على قراءة مايكل ويليس في مجملها، أنه يستخدم المنهج الوظيفي المتعاطف مع التوجه الاشتراكي بشكل رئيسي، رغم أنه أورد في مؤلفه كمّاً كبير من المراجع، وطرح مختلف الرؤى، إلا أنه يظهر عليه اتخاذ موقف من المسألة الديموقراطية، كما لا يتبنى الموقف الذي يرى إمكانية إدماج الإسلاميين في العمل السياسي، وأن هذا خطر مبطن قد ينفجر في أية لحظة.

من الإسلام المقاوم إلى الإسلام الإصلاحي

تناول مايكل ويليس في الفصل الأول الأسس المقاومةالمنحى الإصلاحي والقومية 1830-1962، حيث بدأ بخلفية تاريخية عن دخول الإسلام الجزائر، في النصف الثاني للقرن السابع الميلادي، ومشيراً لمقاومة البربر له في البداية، والتي تعتبر «تفسيراً جزئياً لاحتضان البربر فيما بعد للخوارج المنشقين عن الإسلام، كجزء من ثورتهم ضد سادتهم العرب المتمسكين بالتعاليم الصحيحة للإسلام في أوائل القرن الثامن»[7]. ويربط ويليس بين وجود بعض الخوارج في الجزائر وبين ظهور ملامح منحرفة عن الرأي الديني الصحيح «حتى بعد أن سيطر على هذه المنطقة الدين الذي ينتمي إلى المذهب المالكي في الإسلام» وتجلى هذا المظهر المنحرف في ما يعرفه بالإسلام الشعبي، الذي يمثله الصوفيون والمرابطون.

7 - الكتاب، ص16.

وهذا الرأي الذي يطرحه المؤلف لا شك يجانب الصواب بعض الشيء، لأن مظاهر التدين الشعبي موجودة في كل المجتمعات الإسلامية وليس فقط المجتمع الجزائري، بل تتسع مثل هذه المظاهر لكل الأديان والحضارات، والمذهب الخارجي الذي يقوم على مبدأ المساواة، كما يذكر المؤلف، يرفض تقديس الأفراد ولغة الأولياء والقديسين بشكل كبير، وهو منذ الخروج على الإمام علي، كرم الله وجهه، يقف ضد هذا الموقف الشخصاني، بل يتحيز ضده بشكل كبير، فالصوفية أبعد عن الخارجية التي اقتربت منها طوائف أخرى تنتهج التكفير والعنف ضد الأفراد حسب تأويلاتها الخاصة.

يعود ويليس في خلفيته التاريخية إلى يونيو (حزيران) عام 1830 عام الاحتلال الفرنسي للجزائر، الذي يرى أن أثره وأهميته لا يقلان في التاريخ الجزائري عن وصول الفاتحين الإسلاميين قبل ذلك بـ 1100 سنة، وطوال 130 سنة قضتها الجزائر تحت وطأته. وكيف قاد الإسلام الشعبي المقاومة، وهو صاحب دور سابق في مواجهة العثمانيين وقيادة الثورات ضدهم، ولكن نظراً لاختلاف الدين كانت المقاومة أوجب للمستعمر الفرنسي، وكان في مقدمة المقاومين حركة الأمير عبد القادر، التي استمرت خمسة عشر عاماً بين العامين 1832 و 1847، اقتصرت فترة السلام مع الفرنسيين خلالها على سنتين، قبل أن يستأنف الصراع مرة أخرى عام 1839.

وفي الفترة الثانية كانت هزيمة نهائية لعبد القادر وقواته عام 1847[8] ووضع حدّ لما يمكن أن نسميه «دولة جزائرية مستقلة». وقد خلف عبد القادر بعض قوى المقاومة التي قامت تحت دعوى المهدية مثل بومعزي «رجل المعزة»، وغيره ممن قاموا على دعوات المهدية التي استمرت مقاومتها حتى العام 1871، حيث كانت الثورة التي قادها محمد الحاج المقراني، الذي لقب نفسه بأمير المجاهدين، حتى هزيمتها في هذا التاريخ «حيث تم سحقها بشكل وحشي بارز، مما أكد أن الجزائر لن تشهد مقاومة من هذا النوع مرة أخرى، على الأقل لفترة جيل كامل»[9]. ويرصد مؤلف الكتاب ويليس المشترك بين هذه الثورات الجزائرية، وهي أنها كانت «تقليدية بشكل مكثف، ولها مصدر إلهام واحد هو الإسلام، ولكنه الإسلام الشعبي، الذي سيطر على الجزائر على مدى قرون طويلة.

---

8 - الكتاب، ص19.

9 - الكتاب، ص20.

وبعد هذا التاريخ -سحق ثورة- 1871 اندفعت فرنسا لتأكيد منظورها للجزائر، انطلاقاً من أنها ليست مجرد مستعمرة، بل مقاطعة فرنسية، حيث سهلت الهجرة وملكت الأراضي للفرنسيين، واستوعبتها إدارياً طيلة العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وقد حاولت فرنسا، إلى حد كبير، استيعاب التوجيه الديني والثقافي في المجتمع الجزائري كذلك.

دور جمعية العلماء المسلمين

ويرصد المؤلف تحول الإسلام الجزائري البارز، من صيغته الشعبية التقليدية، إلى الصيغة الإصلاحية والسلفية على يد عبد الحميد بن باديس، خريج الزيتونة الذي تأثر بمحمد عبده وجمال الدين الأفغاني. وإصداره مجلة الشهاب مع مجموعته الإصلاحية سنة 1925 ثم تأسيس جمعية العلماء المسلمين بعدها بست سنوات في مايو (أيار) سنة 1931 والتي نجحت في استقطاب التأييد وجذب الأعضاء من أغلبية دعاة الإصلاح في البلاد. ويستشهد ويليس بما كتبه علي مراد في سيرة بن باديس، من أن أعضاء الحركة كانوا يختلفون فيما بينهم اختلافاً كبيراً، حسب طبائعهم وبيئاتهم الخاصة، وكيف كانت قوتها ونفوذها في المنطقة الشرقية من الجزائر-حيث موطن ابن باديس ومنشأ الحركة- أقوى منه في المنطقة الغربية، ويورد المؤلف معارك الجمعية مع الإسلام الشعبي والصوفي، ودور الجمعية في تشكيل هوية جزائرية قومية، يمثل جوهرها وعنصرها الأول الإسلام في صيغة إصلاحية وتجديدية.

ومع أن الجمعية وضعت في بنودها سنة 1931، أنها تتولى التربية الأخلاقية وأن ذلك هو محور اهتمامها، بما يعني البعد عن السياسة، بل دعا بن باديس في أوائل العشرينات لتحسين العلاقات مع الفرنسيين، ورأي أن الجزائر كدولة صغيرة في حاجة لرعاية دولة كبيرة كفرنسا، بل ذهب إلى أن دور العلماء والإصلاحيين الذين يمثلهم هو الوساطة بين الاحتلال الفرنسي وبين المقاومة والشعب الجزائري، من أجل مزيد من التقدم والتمدن. مع كل ذلك يرى ويليس أن الاحتكاك بدأ بين حكومة الاحتلال وبين الجمعية في بداية الثلاثينات، في إطار تعارض دعوة الجمعية للتعريب وإحياء الأسس الإسلامية، مع سياسة

الاستعمار في اجتثاث أو تعديل الهوية الثقافية الجزائرية، حيث تحمل دعوات الجمعية مضامين سياسية رآها بعض الحكوميين «تخفي توجهاً ضاراً للغاية».

وقد اتخذت سلطة الاستعمار خلال الأشهر الأولى من عام 1933، سلسلة من الإجراءات هدفت من ورائها لتقليص نفوذ الجمعية، كان في طليعتها مرسوم ميشال الصادر في مارس (آذار) من ذلك العام، والذي هدف إلى منع جميع الأئمة من الوعظ في مساجد الجزائر إلا بعد موافقة رسمية، وهو ما أثار اعتراضات من الجمعية وأتباعها، كما وضعت السلطة الفرنسية قيوداً على الصحافة التابعة للجمعية والإصلاحيين وإقفالها، وهو ما ترتب عليه اعتراضات ومظاهرات جرت في تلمسان وقسنطينة في مايو (أيار) سنة 1934.

ويقرأ ويليس في كتابه تطورات جمعية العلماء المسلمين وعلاقاتها بالحركات السياسية الأخرى، والتنسيق بينها من أجل عقد مؤتمر إسلامي في الجزائر، في يونيو (حزيران) سنة 1936، ضم تنظيمات شيوعية وعلمانية، وضعت عدداً من المطالب من أهمّها المساواة السياسية والاقتصادية مع الشعب المستعمر الأوروبي في الجزائر، عبر الاندماج في فرنسا؛ وهو ما يعتبر غريباً، ليس فقط التنسيق مع الشيوعيين، ولكن كذلك مطلب الاندماج مع فرنسا الذي عبرت عنه شرعة المؤتمر السياسية؛ ولكن من استقراء مواقف جمعية العلماء المسلمين، يتضح أن وجهة نظرها لم تكن الاندماج الكامل في المجتمع الفرنسي[10].

ويتتبع مايكل ويليس تطورات الحرب العالمية الثانية سنة 1939، التي اشتركت فيها فرنسا، مما أعطى مساحة من الاختيار لدى جعية العلماء المسلمين والجزائريين بعامة، حيث أعلن بن باديس سياسة الحياد تجاهها لكونها «لا تعني المسلمين»، ويذكر أنه أخبر إحدى الشخصيات المقربة منه أنه في حال اشتراك إيطاليا في الحرب، لن يتردد في قيادة ثورة ضد الفرنسيين. وقد اعتقل العديد من قادة الحركة من قبل الاحتلال شكّاً برغبتهم في التعاون مع دول المحور.

10 - الكتاب، ص34.

وفي العام 1940 توفي بن باديس، الذي لم يكن مؤسس جمعية العلماء الجزائريين فحسب، ولكن كان أيضاً «روحها المرشدة»، التي كانت ذكراها دبيب الحياة في نشاط الجمعية بعد أن تضاعفت مؤسساتها للمئات مع الأربعينات، وشهدت نموّاً مبهراً على كل الأصعدة، بجهد الشيخ بشير الإبراهيمي، الذي خلف بن باديس في قيادة الجمعية. وظلت الجمعية في مطالبتها بعدم سيطرة الدولة على حقوق العبادة، وأنشأت جبهات موسعة تضم مختلف القوى السياسية والحزبية في الجزائر، وكانت الجمعية حتى ذلك الحين أيضاً تقف مع طرح الفيدرالية بين فرنسا والجزائر. فمطلب الاستقلال لم يبدأ إلا مع مصالي الحاج وحزب الشعب الجزائري، الذي طالب باستقلال كامل للجزائر عن فرنسا، وجلاء القوات الفرنسية عن أراضيها. وقد توطدت علاقة جمعية العلماء المسلمين بهذا الحزب منذ نهاية الأربعينات، نظراً لعدم رغبة الإدارة الفرنسية في تقديم تنازلات إلى السكان المسلمين، وكذلك صعود جيل جديد من شباب جمعية العلماء المسلمين أكثر تطرفاً، حسب تعبيرات ويليس، لقيادة جمعية العلماء المسلمين.

ويتناول ويليس حرب الاستقلال التي بدأت في نوفمبر (تشرين الثاني) سنة 1954، والتي بدأتها جبهة التحرير الوطنية، وساندتها جمعية العلماء المسلمين في البداية، حيث نشرت بيانا في يناير (كانون الثاني) سنة 1955 شجبت فيه الاستعمار، كما أعلنت أن الطريق الوحيدة إلى حل سلمي سيكون «من خلال الاعتراف بالأمة الجزائرية وحكومتها ومؤسساتها»، وذكرت أن «على السلطات التفاوض لعقد هدنة مع قادة الثورة»[11]. ولكن لجوء جبهة التحرير الوطنية إلى العنف -يسميه الكاتب الإرهاب- دفع الإبراهيمي والجمعية إلى الانتقال إلى موقف رسمي محايد، لا يدعم الثورة ولا يعارضها. وهو ما كان من شأنه التحاق مؤيدي جمعية العلماء المسلمين بالجبهة، التي صارت تمثل وجدان الشارع الجزائري وطموحاته القومية بل والإسلامية، حيث أعلنت أن من أهدافها «إعادة الدولة الجزائرية ذات السيادة الديمقراطية والاجتماعية ضمن إطار المبادئ الإسلامية»، وهو ما يراه جان كلود لجوءاً من الثورة لاستخدام الدين سلاحاً استراتيجياً في مقاومة المستعمر، وقد دخل عدد من قيادات جمعية العلماء المسلمين إلى المجلس الوطني للثورة الجزائرية.

11 - الكتاب، ص41.

وبنشأة جبهة التحرير وبدء الثورة ثم الاستقلال سنة 1962 أنهي ما يعرف بدور الإسلام في الفترة الاستعمارية.

الإسلام ما بعد الاستقلال

ثم توجه ويليس لمناقشة موقف الدولة من الإسلام في مرحلة ما بعد الاستقلال في فترتي حكم بن بيللا (1962 - 1965)، وهواري بومدين (1965 - 1978) حيث تم احتواء الإسلام الإصلاحي داخل أطر السلطة الوليدة وجبهة التحرير، فقد تبنّت دولة الاستقلال شعار جمعية العلماء المسلمين كشعار وطني للجزائر: «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر بلادي»، وهو ما مثل اعترافاً ملموساً بمساهمة الإسلام الإصلاحي في الصراع الوطني. ولكن في الآن نفسه استبعدت النخبة العلمانية الماسكة بلباب الأمر والسلطة بعد الاستقلال، أي محاولةٍ من جانب الإسلام الإصلاحي ليلعب دوراً أكثر فاعلية في تكوين الدولة الجديدة، حيث أُعطي عضوها السابق توفيق المدني مركزاً وزارياً شرفياً، كمسؤول عن الأوقاف الدينية، في حكومات بعد الاستقلال، وقد استمر هذا التحييد في أشكال وبناء الدولة الجديدة.

لقد تأكدت رغبة جبهة التحرير الوطنية، بعد الاستقلال، في السيطرة على مختلف وجوه الحياة الجزائرية بما فيها الدين، بل صنع صيغة توفيقية جديدة –في عهد بن بيللا أو بومدين– هي الاشتراكية المسلمة، وإن كان الأول قد بدأ هذا الطرح على تردد، فإن الثاني قد اعتبره أطروحته الأيديولوجية الرسمية للدولة، وفي كلا العهدين كان الدين تحت سيطرة الدولة.

كانت الدولة الجزائرية تسير بمرونة نحو تطبيق سياسات ترضي الإسلام الإصلاحي، مثل تعريب السنة الأولى من التعليم الابتدائي، وجعل تدريس الدين إلزامياً، ولكن اشتداد المعارضة الدينية استمر متنامياً، مما كان منذراً بظهور تنظيم جديد أكثر راديكالية من جمعية العلماء هو جمعية القيم، والتي تربى في شبيبتها عدد كبير من قيادات الحركة الإسلامية خلال الثمانينات والتسعينات.

كان نشاط جمعية القيم تحديداً ضد التأثير الفرنسي المستمر في الثقافة الجزائرية بعد الاستقلال، ومطالبة الحكومة باتخاذ خطوات أكثر لتعزيز اللغة العربية -رغم أن الجمعية كانت تنشر طبعة فرنسية من مطبوعتها- واحترام القيم الإسلامية، كما أصبحت هذه الجمعية نقطة ارتكاز للاحتجاج الشعبي على النظام، وللنقد الإسلامي المستقل الموجه ضد الطريقة التي تدار بها الحكومة.

وكان رئيس هذه الجمعية الشيخ هاشمي تيجاني متأثراً بكتابات سيد قطب وحسن البنا. وقد نشرت صحيفة جمعية القيم إعلاناًورد فيه: «أن كل حزب سياسي وكل نظام وكل قائد ما لم تقم قواعده على الإسلام يعتبر خطراً وغير شرعي، فالحزب الشيوعي والحزب العلماني والحزب القومي، لا يمكن أن يكون لها وجود في أرض الإسلام»[12]. ومثلت الجمعية ضغطاً معارضاً قوياً على نظام أحمد بن بيللا حتى يمكن القول إنها كانت تمهيداً لانقلاب العقيد بومدين فيما بعد عليه، هذا الانقلاب الذي كان ذا صبغة إسلامية في مبرراته وفي بدايته بشكل كبير، وهو ما جذب إليه بقايا جمعية العلماء المسلمين، الذين اعتقدوا أن هذا الانقلاب جاء دفاعاً عن القيم الإسلامية والهوية الجزائرية.

ثم يلج مايكل ويليس لحقبة هواري بومدين (1965 - 1978) التي تعاملت مع الحركة الإسلامية ممثلة في جمعية القيم عبر عنصرين رئيسيين هما: الجمع بين إخضاع الجمعية، والدمج الانتقائي لبرنامجها في سياسة الحكومة، وهو ما انتهى به إلى حلها عام 1971 فيما بعد، ونجح بومدين في ما لم ينجح فيه سلفه بن بيللا في استيعاب المشاعر الإسلامية عن طريق تسريعه لقطار التعريب، وعن طريق طرحه الواثق للاشتراكية الإسلامية، وتطبيقه للثورة الزراعية التي واجهت تحفظات من بعض الإسلاميين وبعض القوى الأخرى، وكان ردّه حاسما بأنه «لا يوجد نص ديني يعارض إجراءات الثورة الاشتراكية» واعتبر بومدين ثورته الاشتراكية ذات الطلاء الإسلامي، هي المرحلة الثانية من الثورة بعد الاستقلال، كما نجح في تأكيد الهوية الجزائرية وتحديد ذاكرتها القومية، حين أعلن استياءه من هزيمة عبد الناصر رائد القومية العربية حينئذ، وفراره أمام الإسرائيليين في هزيمة يونيو (حزيران)

12 - الكتاب، ص64.

سنة 1967، وهو ما يعتبر تأكيداً لمركزية جزائرية وشرعية ثورية غير انقلابية تتمتع بها، عكس الانقلابات الثورية في بلاد المشرق العربي.

ويلاحظ ويليس أن النشاط الإسلامي قد اختفى بدرجة كبيرة في مرحلة بومدين، تحت سياسات الاحتواء والدمج والإبعاد والإقصاء والحل في أحيان أخرى، وهو ما استمر طيلة عهد وحتى وفاته عام 1978 حيث تبدأ فترة جديدة يسميها ويليس استعادة الإسلامية.

استعادة الدور وولادة جبهة الإنقاذ

بعد وفاة هواري بومدين المفاجئة في ديسمبر (كانون الأول) سنة 1978، كانت فرصة الإسلاميين للخروج من هذا النطاق الضيق الذي وضعهم فيه، وهو ما يرصد مايكل ويليس أنه لم يناقش على نطاق واسع في السياسة الجزائرية حينئذ، حيث تركز معظم النقاش على خلافة بومدين، التي استلمها الشاذلي بن جديد رسمياً في فبراير (شباط) سنة 1979، والذي كان ينقصه ما كان لسلفه من شخصية فذة ورؤية متميزة[13].

قامت حكومة الشاذلي بن جديد خلال سنواتها الأولى بعدد من الأعمال التي أنعشت آمال الإسلاميين، حيث أطلقت سراح الخصوم السياسيين، وفي مقدمتهم الرئيس السابق أحمد بن بيللا، كما عينت بعض المقربين والمقبولين من الإسلاميين في مناصب سياسية مثل عبد الرحمن شيبان. ولكن في العام 1979 بدأت موجات من العنف الإسلامي نتيجة الصدامات بين الشباب الإسلامي والشباب اليساري في الجامعات، وتكوّنت في هذا التاريخ منظمة «مجموعة الدفاع ضد المحرمات» بقيادة مصطفى بويعلي الذي كان محارباً قديما أثناء حرب التحرير، والذي سعى لإقناع قادة الجماعات الإسلامية بالمشاركة في مسيرة احتجاج في أول مايو (أيار) سنة 1981 للمطالبة بتطبيق الشريعة، والذي فشل فيه فاتجه ابتداء من منتصف عام 1981 إلى العمل المسلح.

---

12 - الكتاب، ص97.

مرحلة الصدام

أبقت حكومة الشاذلي بن جديد على تسامحها النسبي مع الإسلاميين خلال هذه الفاترة، وكانت تتدخل جزئياً في بعض الحوادث مثل الحملة التي شنّها بعض أنصار بويعلي لتسلم المساجد عنوة من الأئمة المعينين من قبل الحكومة، ولكن في العام 1982، حدثت مواجهة بين قوات الشرطة وجماعة بويعلي، راح ضحيتها شقيق بويعلي، مما دفع الأخير إلى تحويل منظمته إلى تنظيم سري سماه «الحركة الإسلامية الجزائرية المسلحة»، ومن هذا التاريخ بدأ حضور الإسلاميين في الساحة الجزائرية أكثر عنفاً وأكثر وضوحاً من أي تاريخ سابق بعد الاستقلال.

ودفعت المواجهات العنيفة بين الشرطة واليساريين من جهة، وبين الإسلام العنفي الذي يمثله بويعلي من جهة أخرى، إسلاميين مستقلين إلى إصدار بيان النصيحة في 12 نوفمبر (تشرين الأول) سنة 1982، وقع عليه الشيخ عبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون وعباسي مدني زعيم جبهة الإنقاذ فيما بعد، وعدد من العلماء، طالبوا فيه الحكومة بحزمة من التعديلات الجوهرية، وإطلاق سراح الناشطين الموقوفين، وتوسيع التعليم الديني، وتطبيق الشريعة، ومنع الاختلاط بين الذكور والإناث في المدارس وأماكن العمل[14].

وبينما كان ردّ فعل النظام الجزائري مفاجئاً بحملة اعتقالات واسعة لواضعي البيان، وعدد كبير من قادة المظاهرات، كان ردّ فعل بويعلي أن قاد حملة أو عصياناً مسلحاً، منذ العام 1985 وكان من شعاراتها «الله المنتقم معنا»، ولجأت إلى جبال الأطلس، حيث صعب على الحكومة تتبع آثارهم في البداية، حتى كان مقتله في العام 1987 وحوكم أنصاره[15].

وفي هذه الفترة ازداد نشاط بعض الإسلاميين المتأثرين بأفكار الجماعات الإسلامية في مصر والمشرق، فوجدت مجموعة تنتمي لفكر الإخوان المسلمين يقودها الشيخ محفوظ نحناح، الأستاذ في المدارس الثانوية حينئذ، ووجدت مجموعات أخرى تمثل

14 - الكتاب، ص102 - 103.
15 - الكتاب، ص113.

جماعة التكفير والهجرة، كما نشطت بدرجة كبيرة مؤلفات السلفية المتشددة، فضلاً عن وجود مجموعة تتبنّى فكر المفكر الجزائري مالك بن نبي، الذي كان لديه تحفظات على المدرسة الإصلاحية المشرقية وامتداداتها في المغرب، بدءاً من محمد عبده حتى بن باديس، ونظراً لطبيعة «جزائرية» هذه المجموعة، أطلق عليها تيار الجزأرة.

ويرصد ويليس في كتابه كيف كان انحطاط النظام الجزائري وأزمته بعد وفاة بومدين وتولي الشاذلي بن جديد، وكيف كان تفكك الترابط بين النظام والمجتمع في الجزائر، وكذلك الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي فجرت فيما بعد انتفاضة اكتوبر سنة 1988، والتي سماها البعض «انتفاضة الخبز»، وهي كلها العوامل التي ساعدت في انتعاش الإسلامية ودورها، واستغلال هذه الأزمة والمشاعر التي خلفتها حملة بويعلي، نحو دور جزائري إسلاموي سيهيمن على المشهد طيلة العقد التسعيني.

صعود الإنقاذ

يناقش الكتاب في فصوله الباقية صعود الجبهة الإسلامية للإنقاذ حتى مراحل حلها ثم بدء مرحلة الصراع المسلح مع النظام الجزائري. فقد نجحت الجبهة في الفوز بالانتخابات البلدية، وأعلن مدني أنه يرغب في أن يشكل حكومة في عهد الشاذلي بن جديد، رغم أن انتصار الجبهة بهذه النسبة العالية، كان مفاجئاً لها كما كان مفاجئاً لمناهضيها، فهي كما يقول ويليس: «على حين غرّة وجدت نفسها، محطّ اهتمام محلي ودولي على نطاق واسع»[16].

وتوالى مسلسل الصعود في عام 1990، عام حرب الخليج الثانية حيث اتخذت الجبهة في البداية موقفاً متزناً يتطابق مع موقف الحكومة، ثم انقلبت عليه تماشياً مع المشاعر الشعبية والقومية. وبدت الجبهة طوال العام 1990 متراصة ومتوحّدة، ولكن في عام 1991 بدأ الجميع يشعر بتصدع هذه الجبهة المتراصة المتوحدة، حيث دبّ الخلاف

16 - الكتاب، ص207.

بين رموزها من جهة، وبين الجبهة وبين حزبين آخرين من جهة ثانية وهما حزب النهضة، الذي يرأسه عبد الله جاب الله، وحركة مجتمع السلم «حمس»، التي يرأسها محفوظ نحناح.

وعلى صعيد علاقة جبهة الإنقاذ بالنظام، يرى المؤلف أن ثمة اتفاقاً سرياً تم بين عباسي مدني والجبهة من ناحية وبين الرئيس الشاذلي بن جديد من الناحية الثانية، لهزيمة جبهة التحرير الوطنية وتخلّص الأخير من معارضيه داخل النظام، ولكن لم تكن الجبهة تحسن الظن بالشاذلي في إنفاذ هذا الاتفاق؛ وهو ما حدث مع القانون الانتخابي الجديد الذي ناقشته الجمعية الوطنية في مارس (آذار) سنة 1991، والذي زيد بمقتضاه عدد مقاعد البرلمان من 295 إلى 542 مقعداً، واعتبرت الإنقاذ هذا التوسيع استمراراً لهيمنة جبهة التحرير الوطنية على البرلمان، وكان ردّها هو الاتجاه للإضراب العام والتظاهر والاحتجاجات بطول البلاد وعرضها.

وقد بدأ إضراب عام دعت إليه الجبهة، في 25 مايو (أيار) ولكنها لم تلق سوى تجاوب ضعيف، ولم تعره الدولة اهتماماً، بينما نجح إضراب آخر قاده ودعا إليه اتحاد العمال، بعد أقل من ثلاثة أشهر من دعوة الجبهة. وقد التحمت الجبهة أثناء الإضراب المذكور وأثناء التظاهرات بقوات الجيش والشرطة، وتمت اعتقالات واسعة في صفوفها، وحدث أول انقسام كبير في صفوف الجبهة حين أعلن ثلاثة من كبار قادتها هم: بشير الفقيه والهاشمي سحنون والمزاني، وهم من أعضاء مجلس شورى الجبهة ومؤسسيها، في 13 يونيو (حزيران) شجبهم لمدني، ووصفه أحدهم –على شاشة التلفزيون الرسمي– أنه يمثل خطراً على الجبهة وعلى المسلمين، مفجراً حرباً كلامية بينهم وبين الرجل وحليفه القوي علي بلحاج، الذي ذهب للتليفزيون ليردا عليهم من مكانهم! وهو ما استتبعه اعتقال مدني وبلحاج في 27 يونيو (حزيران) من نفس العام، ولمدة اثني عشر عاماً حيث أفرج عنهم في العام 2003.

ورغم اعتقال مدني وبلحاج، نجحت الجبهة في أن تحرز تقدماً باهراً في الجولة الأولى للاقتراع، في الانتخابات التشريعية التي أجريت في 26 ديسمبر (كانون الأول) 1991، وهي نتائج وضعتها على عتبة إحراز أغلبية ساحقة في انتخابات المجلس الوطني، لو تم إجراء الجولة الثانية للانتخابات التي كان مقرراً عقدها في 16 يناير (كانون الثاني)

1992، وهو ما استفز قادة الجيش، الذين أرغموا الشاذلي بن جديد على الاستقالة في 11 يناير (كانون الثاني) سنة 1992، وبدأ الجيش يركز على تصفية الجبهة الإسلامية للإنقاذ كلية، حيث ألغيت نتائج الانتخابات.

وتواصلت مسيرة الصراع بين الجيش والجبهة ثم بين النظام ككل والجماعات المسلحة التي أخذت في الظهور، فقد توالى تأسيس هذه الجماعات المسلحة، من قبل بعض من كانوا أعضاء سابقين مع مصطفى بويعلي، أو من العائدين من أفغانستان. وفي المقابل استحدثت الدولة ما سمته «لجنة الدولة العليا» كرئاسة جماعية لما تبقى من فترة رئاسة الشاذلي، وطبقوا قانوناً كان مهملاً في السابق، يمنع استخدام المساجد من قبل الأحزاب السياسية، وبالتالي أثاروا اشتباكات عنيفة مع نشطاء جبهة الإنقاذ الإسلامية، وأعلنت حالة الطوارئ في 9 فبراير (شباط) من العام نفسه، وحُلّت جبهة الإنقاذ، وهو ما شكل فاتحة للعمل غير الشرعي والجهادي للجماعات العنفية، بل لجأت إليه بعض أجنحة الجبهة كخيار انتحاريّ لها، أو مساومة للتفاوض مع السلطة.

يتتبع مايكل ويليس كل هذه التطورات، حتى مرحلة المنفى ومحاولات الإصلاح المختلفة، وعوامل التأثير الخارجية والداخلية في الأزمة الجزائرية؛ وفي الصراع بين الجماعات الإسلامية المسلحة، التي حاربت النظام كما حاربت نفسها، فقد قتلت عبد الباقي الصحراوي -الشيخ المسنّ الذي أعلن إشهار الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وكان عضواً سابقا في جمعية العلماء المسلمين- أثناء صلاته في أحد مساجد باريس، كما قتلت الجماعة الإسلامية المسلحة الشيخ محمد سعيد، زعيم تيار الجزأرة الذي انضم لجبهة الإنقاذ بعد إنشائها، كما نشط الأفغان الجزائريون في ملء الساحة.

وبدأ توزيع الاتهامات بين هذه المجموعات بموالاة بعض اتجاهاتها للمغرب، وهو ما لم يصح؛ أو لتونس، وقد ثبت عكسه، حيث أيّدت تونس النظام الجزائري في حربه على هذه الجماعات المسلحة، مما جعل بعض هذه الجماعات تقوم بعمليات ضدّها. ويرى ويليس أن بعضها كان مرتبطاً بإيران، ويستشهد على ذلك بنوعية الأسلحة التي استخدمها هذا البعض.

ويتتبع مايكل ويليس في كتابه تطورات النظام الجزائري بعد اغتيال الرئيس محمد بوضياف، وتبدل سياسة خلفه، ومركزة دور الجيش. كما يتتبع في كتابه كذلك تطورات الطرف الآخر، أي الجبهة الإسلامية للإنقاذ، التي بدأ يشتد الخلاف بين ممثليها سواء في الداخل أو في الخارج، وكيف كان يميل بعضهم للمصالحة شأن رابح كبير، بينما يميل بعضهم الآخر للتشدّد، وكيف كان التعاطي المتبادل بين سياسات النظام وسياسات الجبهة في الوقت نفسه.

لا شك أن كتاب مايكل ويليس يعتبر نصاً مهماً في كشف غيوم الأزمة الجزائرية، وقد يكون أكثر المصادر إيفاء من الناحية التاريخية كما حدد لنا صاحبه من البداية.

كتاب:

الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص

المؤلف: أحميدة عياشي

دار الحكمة، الجزائر، 1991

قراءة: د. أحمد عبد الحليم عطية

صدر هذا الكتاب عن دار الحكمة في الجزائر، في ديسمبر (كانون الأول) 1991 ويتناول الجذور العميقة والمبررات والدوافع والأسباب التي أدت إلى حدوث حصار عام 1991 في الجزائر، في ظل إطار يعرض لتجربة محدثة هي تجربة التعددية في هذا البلد، التي يؤرخ لها الكاتب بخريف الغضب عام 1988، وكيف تصاعدت قوة الإسلاميين عبر هذه الفترة.

ويمكن أن نرى أن الفكرة المركزية التي تلتف حولها أقسام ذلك الكتاب، تدور حول «الحزب الإسلامي السياسي» في الجزائر، أو الظاهرة الإسلامية الجزائرية، وهي ظاهرة لها خصوصيات محلية ومجتمعية تنفرد بها عن الحركات الإسلامية الأخرى في العالم العربي.

أثار هذا العنوان: «الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص» في نفسي رهبة وخوفاً، حيث إنني لم أكن أعرف بالضبط أية أرض يقف عليها مؤلف الكتاب أحميدة عياشي، هل هي أرض الإسلاميين، فيكون الكتاب مجرد عرض تبشيري للإسلام السياسي؛ أم أرض الجبهويين -نسبة إلى جبهة التحرير الوطني- فيكون معادياً لأطروحة الإسلام السياسي ككل؟

ولكن سرعان ما زالت هذه الرهبة بعد اطلاعي على الكتاب، حيث أدركت أن الكاتب ينظر للأمور بعين ثالثة محايدة، فهو ينظر للأحداث بطريقة عارضة شارحة تفسيرية، يعلو فيها خطاب المعقولية في التفسير على العاطفية في التبرير، فينتقل الكتاب من كونه كتاباً في السياسة ليكون كتاباً في التأريخ المنهجي الموضوعي، وإن كانت تغلب عليه التحليلات الثقافية الاجتماعية، أكثر من التحليلات السياسية التي نجدها مثلاً في كتاب الفرنسية سيفرين لابا «الإسلاميون الجزائريون بين صناديق الانتخاب والأدغال»، وبينما يمكننا تسمية كتاب الأخيرة: «الجزائريون بين التصويت والتصويب»، فإننا يمكن أن نسمي كتاب عياشي: «خفايا الزوايا»، سواء زوايا الإسلاميين أم الحكام في السلطة.

ولأن كل بلد يطلق اسماً يختلف عن غيره على هذا الحزب أو التجمع الديني، فقد أطلق على الحزب الإسلامي في الجزائر اسم «جبهة الإنقاذ الإسلامي» أو «جبهة الإنقاذ»[1]؛ ويهدف هذا الكتاب إلى تناول جبهة الإنقاذ بالعرض، الذي لا يخلو من التحليل في بعض الأحيان وإلى التعريف بها، بداياتها، وقادتها، وأهدافها، ومرجعيتها، ومدى انطباق النتائج التي وصلت إليها الجبهة أو قل «الحزب»، على الأهداف التي تم التخطيط لها في البداية؛ وأخيراً، هل فعلاً فوز هذه الجبهة في الانتخابات هو ما كان ينقص الشعب الجزائري؟ هل ما يحتاجه الناس بحق هو الجزائر الإسلامي؟ أم أن «المغرب الكبير» أو «المغرب الإسلامي» هو المرام الأخير.

هذه كلها أسئلة تسعى الدراسة إلى مناقشتها، وإن كان الكاتب يعتمد كثيراً على أسلوب الصحيفة اليومية في الكتابة، فتجده في مواضع كثيرة وفي أحداث مثيرة، يستبق

1 - المقابل العربي للاختصار الفرنسي لاسم الجبهة: (FIS Front Islamic du Salut)

المقدمات بالنتائج لشدّ الانتباه، فيشعر القارئ أنه دائماً على وشك الإمساك بنهاية الحدث، وفجأة يجد الكاتب يعيد رواية الحدث منذ قبل البداية الفعلية له.

والأستاذ أحميدة عياشي كاتب وناقد وروائي ومحلل سياسي. ولد عام 1958، بعد اندلاع ثورة تحرير الجزائر بأربع سنوات، ودرس في الجامعة الجزائرية بمعهد العلوم السياسية والعلاقات الدولية، وتحددت كتاباته في اتجاهات ثلاثة هي: أولاً الكتابة الصحفية، حيث عمل في عدة صحف أسبوعية جزائرية هي: الوحدة، أضواء، الجزائر، الأحداث؛ وتولى رئاسة تحرير «المسار المغاربي»، وثانياً الكتابة الأدبية سواء في الرواية أو المسرح حيث كتب رواية «ذكرى الجنون والانتحار» ومسرحية «قدور البلندي»، ثم الكتابات السياسية ومنها العمل الحالي الذي نعرض له، والذي يتناول الحركة الإسلامية من حيث النشأة، والتأريخ للسيرة الذاتية لشيوخ الحركة، معرجاً على الزوبعة وأنهار الدم والإضراب العام والحصار والتوثيق الكامل للعصيان المدني.

ويمكن أن نعتبر هذا الكتاب، رصداً لأحداث وتاريخ الانتخابات السياسية في الجزائر، التي هي في حقيقتها صراع بين مناصري الفكرة الغربية، ومناصري الفكرة الإسلامية الوطنية، بين أبناء الجزائر الإسلامية وأبناء فرنسا في ثوب جزائري أي بين العروبيين «الإسلاميين» وبين الفرانكفونيين، فهو صراع على المستوى الفكري والعملي.

نحو دولة إسلامية في قلب الغبار

تحت هذا العنوان يتحدث الكاتب عن القضايا والأحداث الرئيسية والأساسية، ويتضمن رصد تاريخ وتأريخ «جبهة الإنقاذ» أو «جبهة الإنقاذ الإسلامي». ويبدأ بعرض بانورامي لمقدمات حصار عام 1991، الذي يمثل الخلفية الأساسية التي تقوم عليها التحليلات التالية في 14 فصلاً، تتصيد النقاط المثيرة للتعليق في هذه المقدمات، لتطرح حولها الأسئلة وتقدم التحليلات والتعليقات المتباينة على الأحداث تاركة الإجابة على الأسئلة المطروحة لذهن القارئ.

ففي 24 رمضان – 20 أبريل (نيسان) 1990 كان هناك انتصار رمزي للإسلاميين في الجزائر، وتجديد لأمل قيام دولة إسلامية عبر أضخم مسيرة شعبية صامتة «مسيرة السلام»، تطالب فيها جبهة الإنقاذ بحل المجلس الشعبي والوطني، ويرى الكاتب أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ مرت بثلاث محطات مهمة خلال تلك الفترة:

الأولى: فوز الجبهة في انتخابات المجالس البلدية بنسبة 57. 44%. وفي انتخابات المجالس الشعبية للولايات بنسبة 27. 53%، وهو ما أرجعه أغلب المحللين للفراغ الأيديولوجي السائد، في ظل تراجع الأيديولوجيات على المستوى العالمي. كما أن هذا الفوز ألقى على جبهة الإنقاذ مسؤولية ضبط العناصر المتشددة كي لا تصطدم بالأهالي وبالمجتمع المدني في البلديات التي ستديرها.

الثانية: الحرب الإعلامية، التي تحاول تحجيم ما حققته الجبهة الإسلامية للإنقاذ من نجاح، عن طريق طرح قضية العنف، ومن المسؤول عنه: السلطة أم جبهة الإنقاذ؟ مما أدى إلى تعاطف شعبي مع جبهة الإنقاذ.

الثالثة: حرب الخليج، التي وضعت جبهة الإنقاذ بين خيارين هما: إما أن تستجيب للتيار الشعبي المساند للعراق، وهو ما فعلته جبهة الإنقاذ بالفعل، لأنها أدركت أن ورقتها الرابحة الأساسية هي قوة الجماهير؛ أو أن تشجع السعودية، التي تمثل لها حليفاً مادياً ومعنوياً وهو ما لم تفعله جبهة الإنقاذ.

وتتشكل مقدمات الحصار في أن عباسي مدني، الرجل الأول في جبهة الإنقاذ، وفي ذكرى الاحتفال بمسيرة السلام، طالب بإعادة النظر في قانون الانتخابات الجديد، وتوزيع الدوائر الانتخابية، حيث رأت جبهة الإنقاذ أن الحاكم يزوّر في الانتخابات بشكل جديد، ألا وهو تجريد رؤساء البلديات من كل سلطة حقيقية، كما طالب بانتخابات رئاسية مبكرة ومتزامنة، وإلا فالإضراب السياسي العام.

ورأت حكومة مولود حمروش في ذلك صرخة مجنونة من جبهة الإنقاذ قد تؤدي إلى نهايتها السياسية، ومن ثم تجاهلت الحكومة تلك التصريحات إلى أن بدأ الإضراب في 25 مايو (أيار)، وتواصل إلى أن أسقطت الحكومة وأعلن الحصار. ولا يفوت الكاتب التعليق

على ست نقاط في هذا الصدد، سنذكرها على التوالي لإلقاء الضوء على ما حدث من وجهة النظر التي يقدمها مؤلف الكتاب وهي:

أولاً: بيان استراتيجية رئيس الجزائر، الذي حدث في عهده الحصار، حيث يرى الكاتب أن هذا الرئيس (الشاذلي بن جديد) أتى بالانتخابات بناء على رغبة العسكر الخلفية، لأنه غير مسيس وغير مؤدلج، ولأنه براغماتي وصاحب مناورات ذكية، وكانت استراتيجيته مع الإسلاميين متمثلة في إظهار تسامح معهم، من أجل إحداث انقسامات داخلية بينهم، أما بالنسبة للقوى الديموقراطية فقد عمل على تشتيتهم في مواضيع تافهة، كتجريد الزعماء التاريخيين من سلطتهم الروحية. ومن ثم قدم الشاذلي السلطة الحاكمة كبديل للفوضى وعدم الاستقرار.

ثانياً: استراتيجية رئيس الحكومة مولود حمروش، الذي عمل على شرذمة وتفتيت الديموقراطيين، وفضل الحماسيين والنهضويين على الإسلاميين، وعدل ومَوّه على خطته الطموحة في تعويض الرئيس، وكان موقفه من الإضراب كأن لسان حاله يقول: «تعالوا تحت معطفي أو يأتيكم البعبع»، فهو يقول «حكومتي هي الوحيدة التي تمتلك برنامجاً واقعياً ملموساً، وما عداه ثرثرة وأضغاث أحلام». إلا أنه بعد اليوم الثاني عشر يوم من الإضراب، سقطت حكومته وأعلن الحصار.

ثالثاً: جماعة 7 + 1 أو باقي الأحزاب الجزائرية غير الإسلامية، التي اتخذت في بداية الإضراب موقفاً مسانداً لجبهة الإنقاذ، يعكس خوفها من الجبهة، مستفيدة من التجربة الإيرانية، ولكن سرعان ما تراجعت هذه الأحزاب من أجل مصالحها الحزبية الضيقة، وخشيت أن تخسر المعركة.

رابعاً: كانت حرب الخليج نقطة خلاف بين جبهة الإنقاذ وباقي المعارضة، والتي رأت أن موقف جبهة الإنقاذ اصطياد للسلطة في جو محاط بالغموض. كما كانت هذه الحرب نقطة خلاف بين النظام وجبهة الإنقاذ، وفي آخر أيام الحرب ظهرت ملفات خطيرة عن تورط بعض الأحزاب في فضائح التبعية المالية.

خامساً: يعرض الكاتب كرونولوجيا عن ما حدث منذ حصار 1988 إلى حصار 1991 باعتبار أن هذه الفترة تلخص التجربة السياسية التعددية في الجزائر.

سادساً: يطرح الكاتب سؤالا عمّن جاء بالحصار، هل هم جبهة الإنقاذيين أم السلطة؟ ويخلص لنتيجة مفادها أن السلطة بعدم إصغائها لجبهة الإنقاذ وقمعهم هي المسؤولة عن هذا الحصار.

بعد هذا العرض الملخص الشارح للحالة الجزائرية التي أدت للحصار، يبدأ الكاتب من جديد في مستوى آخر من التحليل والمعالجة عبر 14 مقطوعة أو فصلاً تمثل أجزاء الكتاب.

من يملك الشارع؟

تناولت المقطوعة الأولى رصد حالة الشارع الجزائري وصفاً وتحليلاً، ويتحدث فيها عن ثقافة المسيرات في الجزائر وتاريخها، وكيف تكون المسيرة غير ناتجة عن ممارسة واعية لحق سياسي، وكيف تكون واعية ومعبرة عن صراع اجتماعي حقيقي، وهو يتساءل عمّن يملك الشارع الجزائري، الإسلاميون أم الديمقراطيون أم الجبهويون (نسبة إلى جبهة التحرير الوطني الحاكمة)، ويصل إلى نتيجة مفادها أن حرب المسيرات، أدت لاعتزاز كل طرف من الأطراف المتصارعة على الساحة السياسية بقوته، إلا أن تلك المسيرات أدت إلى تعميق الحيرة، وخلط كل الأوراق لدى المراقبين.

ويسجل الكاتب «أحميدة عياشي»، انطباعاته عن الشارع الجزائري في ظل تلك الأحداث، ومثله مثل من تنبأوا بالفوضى آنذاك، يعتبرون أن الشارع الجزائري يفتقر إلى أدنى أبجديات الفكر والثقافة السياسيين، فهو شارع عاطفي منفلت وغير منسجم، تخضع ذهنياته إلى قوانين تتناقض مع الوعي بالديموقراطية وممارستها. كيف له إذن أن يطالب بها أو يتضادّ مع ما عداها؟ وفي نظر هؤلاء فإن الشارع الجزائري تشبع إلى حد كبير بثقافة الحزب الواحد، وتربى على تراث مثقل بسلوكيات العقلية القبلية والجهويه، والعداء الفكري لكل ما هو مستورد على مستوى الثقافة والسياسة، ويحمل تعارضاً بين الظاهر والباطن، وفي نظرهم أن المسيرات تحمل طابعاً فولكلورياً، ولا تعبر عن وعي بأي حق سياسي. ويجيب «عياشي» على هؤلاء بأنه يمكن إلحاق تلك الصفات بالشارع الجزائري في الفترة «البومدينية»؛ أي في ظل حكم الرئيس الراحل «هواري بومدين».

إلا أن هناك مؤثرات جديدة، تنبئ بالتغير الذي يمكن أن نعتبره تغيراً مزدوجاً يعتري فلسفة الحكم، في ما يتعلق بالتحرر من الأيديولوجيا «الشعبوية»، وما حدث في مستوى نضج المواطن، الذي بدأت تكشف عنه «المعارضة الفتية» غير التقليدية. وأصبح النداء بالعودة للغة العربية، في مقابل الثقافة البربرية واللغة الأمازيغية واللغات الشعبية الأخرى، يعلو يوماً بعد يوم.

وأضحت التعددية تحتل مكانة مسيرات الحزب الواحد، بل وظهر دور المرأة في حركات للتجمع النسوي، الذي دعت إليه «رابطة الدعوة الإسلامية»، من قبيل الردّ العملي على الهجمات ضد الإسلام التي ازدادت حدّتها، وتركّزت على المرأة والسعي لإفسادها، متشدقين بالديموقراطية وشعاراتها.

ويذهب الشيخ شراطي «العضو برابطة الدعوة الإسلامية» إلى أن هؤلاء المهاجمين للإسلام، ما هم إلا شرذمة من الرجال والنساء ممن تعفنت أدمغتهم بنفايات الفكر الغربي». وقد حددت تلك الرابطة مطالب لكي تقوم المجتمعات بتوجيهها لمجلس الشعب الوطني منها:

- إعادة النظر في كل قوانين الدولة على ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها، مع إلغاء كل ما يتعارض مع النصوص القطعية والإجماع.

- وضع حدّ للهجمة المسعورة التي تشنّها بعض وسائل الإعلام على مشاعر المواطن الجزائري.

- وضع حد للهجوم على مقدسات الأمة وثوابتها، والمساس بكرامة المرأة المسلمة، والمؤامرة المبيتة على الأسرة.

- التنديد باللهجة «الوقحة» التي تستعملها بعض الأحزاب في خطابها السياسي، الذي يدعو إلى اللائكية التي تعتبر دعوة مخالفة للدين، متنكرة للتاريخ، خارقة للدستور.

- إلغاء الاختلاط الموروث عن الاستعمار، وإلغاء فرض تعرية رأس المرأة في الصور الخاصة بالوثائق الرسمية.

- الكف عن إكراه الفتيات على ممارسة الرياضة في غياب الضوابط الشرعية.

وفي مقابل ذلك قامت دوائر حزب الديمقراطيين بتنظيم مسيرات، تعمل على تهدئة موقف الحركات الإسلامية وحزبها، لتسكين غضبها وإيهامها بأنها تؤيدها في مطالبها، مضيفة إلى ذلك:

- أن الشباب يمثل الأغلبية ولا بد أن يسمع صوتهم.

- أن المرأة تمثل نصف شعبنا ويجب الاعتراف بكافة حقوقها.

وهكذا كانت المسيرات تُتَّخَذ بشكل مكثف كسلاح فعال ومؤثر يعبر عن الأحزاب والمواطنين، وكتعبير حقيقي عن التعددية.

الديموقراطية المفزوعة

ويطرح المؤلف في المقطوعة الثانية، أو الفصل الثاني، تحت عنوان «فزع الحقيقة والديموقراطية المفزوعة»، أهم تساؤلات في الكتاب، وهو هل كانت الجزائر تلعب بالنار، عندما قبلت وزارة الداخلية اعتماد أول حزب للإسلاميين؟ وهل كان ينقص الشعب الجزائري الكثير من الجلاء، على مستوى الوعي السياسي والنضج في مجال الخبرة الأيديولوجية، عندما سمح لنفسه بالاستسلام لتيار الخطاب الإسلاموي الجارف، ومنح مقابل الجنة الوشيكة على الأرض وفي السماء ثقته المطلقة للإسلاميين، واختار في انتخابات 12 يونيو (حزيران) المحلية جبهة الإنقاذ نكاية بحزب جبهة التحرير الوطني، وانتقاماً من 28 سنة من الديماغوجية والهيمنة والتهميش والمذلة، أذاقهم علقمها بارونات الحزب الحاكم؟

وهل نصدق البعض عندما يعتبرون أن تنامي جبهة الإنقاذ كقوة فاعلة على ساحة العمل السياسي، تشكل على المدى الاستراتيجي تهديداً للمكسب الديموقراطي الفتي؟ أو أن نضرب على مثل هذا الرأي صفحاً، ونذهب إلى الرأي القائل بأن جبهة الإنقاذ وأية قوة إسلامية أخرى، تساهم أولاً وآخراً في إثراء التنوع وتحقيقه من جهة؛ ومن جهة ثانية تعمل هذه الفاعليات على تعميق معنى التعددية، فيُضمن بذلك جدة وجدية المسار الديمقراطي، النائي عن أية فلسفة ذات نزاعات تصفوية أو سياسية ضيقة؟

يجيب الكاتب على الأسئلة التي طرحها من خلال عرض آراء وتعليقات، تمثل ردود أفعال صدرت من الديموقراطيين، سواء بعد خريف الغضب 1988، أو بعد انتصار جبهة الإنقاذ في انتخابات 1990، حيث يرى البعض ثمة تواطؤ حدث بين جبهة الإنقاذ والسلطة، ومن أهمّ الآراء التي يعرض لها الكاتب، رأي الروائي الطاهر جاووت[2] الذي يقول: «علامات هذا الزمن رهيبة، تثير الاكتئاب والقرف» فهو يرى الإسلام السياسي نوعاً من الحماقة.

إلا أنه يعرض أيضاً في كتابه لآراء أخرى كانت أكثر منهجية، معتمدة على تفسير صناعة القوة الإسلامية، عبر الميكانيزمات السوسيولوجية المختلفة، وضرب أمثلة بآراء عبد القادر جفلول، والهواري عدي، ومحمد حربي. كما لا ينسى الكاتب عرض رأي الاتحاد الوطني للنساء الجزائريات. وكل الآراء التي يعرض لها الكاتب، تنصب في كونها ردود فعل رافضة ومفسرة للإسلام السياسي في الجزائر، عبر أساليب مختلفة تتراوح من الشدة إلى الموضوعية.

وينتقل الكاتب بعد ذلك إلى مستوى آخر من الرصد، فيعرض لما حدث بين الرئيس الشاذلي ورئيس الحكومة مولود حمروش من مشادات أثناء الإضراب السياسي، تلك المشادات التي قادت إلى تدهور الأوضاع في البلاد، والوصول بها إلى حالة الحصار، وذلك تحت عنوان «مشادات على مستوى القمة».

ولا يفوت الكاتب الوقوف على ذلك التحالف بين الديمقراطيين وجبهة الإنقاذ، وما حدث فيه من تراجع، مفسراً تلك المفارقة الغريبة تحت عنوان «التحالف لماذا؟».

ثم تأتي «نتائج جون (يونيو/ حزيران) بنظارات خضراء» كمؤشر على نجاح التجربة التعددية في الجزائر، وسيادة إرادة الشعب أياً كانت. ثم تأتي النقلة المفاجئة بعرض رأي الجناح المتشدد في جبهة الإنقاذ وهو علي بلحاج، الذي أعلن أنه يكفر بالديموقراطية، رغم أن الكاتب يرى أن حزبه كله كان نتيجة لهذه الديموقراطية، ولكنه يرفض الديموقراطية على أساس ديني متشدد، غير واع بدور الديموقراطية في تحقيق وجوده أصلاً على الساحة السياسية.

2 - كاتب جزائري من مواليد 1954، تعرض لمحاولة اغتيال يوم 26 مايو (أيار) 1993 وتوفي على إثرها يوم 2 يونيو (حزيران) 1993. كتب الشعر والرواية بالفرنسية والعربية.

صخب في جبهة التحرير

هذا هو عنوان تلك المقطوعة التي تتناول الحزب الحاكم، حزب جبهة التحرير الوطني، وأهم التيارات المختلفة بداخله، ما بين جناح أرثوذكسي تقليدي لا يعترف بالديموقراطية والتعددية، ويرى الديموقراطية عملاً وانضباطاً وليست فوضى، وينقد انتفاضة خريف الغضب، باعتبارها عملاً فوضوياً لا يسعى للإصلاح والديموقراطية، بل انعكاس لأسباب اجتماعية محضة، كالغلاء ونقص المواد الغذائية والبطالة، وليست له أي أسباب سياسية. أي أنه ليس علي بلحاج وحده الذي يكفر بالديموقراطية والتعددية بل إن هناك قوى داخل الحزب الحاكم نفسه تكفر بهذه الديموقراطية، يمثل هذا الجناح بوعلام باقي والعقيد عمار بن عودة.

أما القوة الثانية في حزب جبهة التحرير الوطني، فهي ما أطلق عليه «حزب فرنسا»، الذي يدين بالتبعية إلى الثقافة الفرانكوفونية، ويرى أن اتحاد الجزائر بفرنسا كان نقطة قوة وليس احتلالاً، والغريب أن لهذا الحزب حضور قوي وخاصة أثناء أحداث خريف الغضب.

وهناك الجناح الأرثوذكسي الثوري للحزب، وهو تيار اشتراكي ثوري شعبوي، ظهر إلى الساحة بقوة وعنف بعد أحداث أكتوبر، واستعمل البومدينية النقية كورقة ضغط وسلاح أيديولوجي، ضد الطريق الساداتي الداعي للانفتاح الليبرالي، ومن المعبرين عن هذا التيار الدكتور العربي الزبيري وغيره، ويتوقف كاتبنا عند مناقشة آراء هذا الدكتور باستفاضه.

أما عن الجناح الإصلاحي المعتدل فهو ضعيف العدد، ولكنه يمتلك قوة حقيقية وفاعلة، ومؤتمن على مسار الحزب، فهو يحافظ على العلاقات المتشابكة والمعقدة بين الكتل الداخلية في الحزب.

وأخيراً يأتي التيار الإصلاحي المتشدد الذي يمثله رئيس الحكومة السابقة مولود حمروش، ومشكلة هذا التيار الأساسية أنه يريد تطبيق الإصلاحات ذات الطابع الليبرالي بعقلية اشتراكية ذات طابع شعبوي.

وكما رأى الكاتب في المسيرات ظاهرة صحية، تنم عن نمو الوعي السياسي، فهو يرى في الاستقالات ظاهرة إيجابية أخرى، تساهم في انضاج الوعي السياسي، ويفرد جزءاً خاصاً للحديث عن تلك الاستقالات تحت عنوان «حمى الاستقالات».

حرب المساجد

ويأتي هذا العنوان المثير للغرابة، حيث يفاجئنا الكاتب أحميدة عياشي أنها ليست حرباً كلامية فقط بل وصلت إلى حد استخدام السلاح الأبيض وقبضات اليد. فالمسجد له دور محوري في تشكيل الحركة الإسلامية في الجزائر، بل وفي المجتمعات الإسلامية عموماً، وهذا المسجد له أنواع؛ فهناك مساجد للشعب، وهناك «مساجد حرة»، هذه المساجد الحرة تم بناؤها من طرف السلفيين الجدد، وهي على عكس مساجد الشعب ومساجد الدولة، فهي تستخدم لأغراض سياسية واضحة، فخطباء المساجد الحرة معظمهم من الشباب، الذين تخرجوا من الجامعات والمعاهد العليا ولم يجدوا عملاً، فتدهورت أوضاعهم، وهو يعد الدولة مسؤولة عن هذا.

كما توجد مساجد خاصة يكون وراء بنائها عدد من الأعيان المترفين والتجار الوصوليين. هذا بالطبع بالإضافة إلى مساجد الدولة. أربعة أنواع من المساجد تحدث بينها حرب قبل أي انتخابات، وهذا الصراع تدعمه حكومة مولود حمروش وتقف وراءه وتخرج شيوخ الزوايا من الكهوف.

توصيف العنف

وبعد حرب المساجد يأتي الدور للحديث عن العنف تحت عنوان «مسلسل العنف حقيقة أم سيناريو؟». ويُرجع الكاتب العنف لأسباب اقتصادية اجتماعية أكثر منه لأسباب سياسية، ويوضح دور التمويل الأجنبي في هذا العنف عبر تحليل النظام الاقتصادي، ثم يستشهد الكاتب وينتقي العديد من الآراء التي قيلت عن العنف في الجزائر، ويرجع ذلك

العنف ليس فقط للجناح المتشدد في جبهة الإنقاذ، بل إلى السلطة، التي تلعب دوراً في هذا العنف الدائر. هكذا يؤكد الكاتب كما ينوّه، على دور الإعلام في إكساب جبهة الإنقاذ تعاطفاً شعبياً نتيجة اتهامها الدائم بالعنف.

أما عن «قصة البلديات المفخخة»، فيفرد لها الكاتب عدداً كبيراً من الصفحات، إذ إنها تعبر عن لب الصراع الدائر حول السلطة في البلديات التي نجحت فيها جبهة الإنقاذ، وكيف تسيطر الجبهة على العناصر المتشددة حتى لا تصطدم بالمجتمع المدني، وكيف تلعب السلطة المتمثلة في جبهة التحرير ورئيس الحكومة والرئيس لعبتها، في جعل سلطة جبهة الإنقاذ سلطة صورية على هذه البلديات وليست سلطة حقيقية. ينقلنا الكاتب إلى ذلك الحوار متغلغلاً في دهاليز الفعل السياسي التنفيذي، محللاً تفاصيل دقيقة غاية في التكنيك السياسي المهاري.

وفي «حي على الجهاد» يتم مناقشة ما أثارته حرب الخليج في الواقع السياسي الجزائري، وكيف أدت لتغيير أوضاع كثيرة وحسابات سياسية متعددة. وعن زوبعة الدم والتمويل يحدثنا أحميدة عياشي عن الحرب النفسية والأجواء المتشبعة بالتوتر بين السلطة وجبهة الإنقاذ، وعن التمويل السعودي لجبهة الإنقاذ. ويرى الكاتب أخيراً في نهاية هذا الجزء كيف أن قانون الانتخابات، والتقييم الانتخابي كسرا الكأس، وشكلا تهديداً حقيقياً لمسيرة الإصلاح الديمقراطي.

ونتوقف عند تقييمه للتجربة الجزائرية في التعددية، وكيف أن أهمّ ما يميزها أنها كسرت المقولة التقليدية، التي تؤكد أن التغيير في العالم العربي، لا يتم إلا عن طريق الدبابات أو موت الحاكم. كما أن عبارات الكاتب الغريبة المثيرة للجدل، صاغت أجمل المعزوفات الراصدة للحراك السياسي على الساحة الجزائرية.

لقد أدركت، وبالطبع سيدرك القراء معي، ما معنى الغبار الذي أتى في عنوان «نحو دولة إسلامية في قلب الغبار»؛ وفي الجزء الثاني من الكتاب المعنون بـ «المسار الصعب»، يشرح الكاتب الخطاب الإسلامي المعاصر بردّه إلى أصحابه الأصليين، ووصفه كما ظهر لديهم، مع رصد الاختلافات والتمايزات النوعية بينهم.

رموز التيار الإسلامي

ففي مسارات الرجال يبدو الشيخ العرباوي إماماً معارضاً، والشيخ مصباح منفياً، وعبد اللطيف سلطاني زيتونياً راديكالياً، ومالك بن نبي فدائياً منعزلاً، وعباسي مدني براغماتياً، وعلي بلحاج مثالياً ثورياً، ومحفوظ نحناج شورقراطياً، وجاب الله معبراً عن الوجه الانتلجنسي للحركة الإسلامية، وبويعلي معبراً عن الإسلام المسلح. ثم يتناول موقف جماعة الجزأرة.

ورغم أن الكاتب يغرق كثيراً في تفاصيل السير الذاتية والنضالية لهؤلاء القادة، على حساب تحليل خطاباتهم ومناقشتها، إلا أن هذا يعكس أهمية ودور السياق الاجتماعي والتاريخي في فرض هؤلاء القادة على الساحة السياسية في رأي الكاتب. كما يبرز الطابع العربي والإسلامي العام لهؤلاء القادة الذين كان لهم دور كبير في ما وصلت له الجزائر من أوضاع.

لقد تأسست جمعية العلماء الجزائريين في 5 مايو (أيار) 1931 من 72 عالماً جزائرياً، بهدف نشر التعليم العربي ومحاربة الخرافات وتصفية الإسلام مما علق به من شوائب، إلا أن البعض قرن أهدافها بالنشاط السياسي ومعاداة الاستعمار وبفكرة الدولة الجزائرية. وكان من أهم الشخصيات في الجمعية بن باديس الذي يطلق عليه بسمارك الجزائر خلال الثلاثينات؛ كان يدير لعبة السياسة كما يقول الدكتور سعدالله. وفي 1956 انضمت جمعية العلماء الجزائريين لجبهة التحرير الوطني كأفراد وليس كتنظيم، وبعد الاستقلال كان هناك من يعارض حل جمعية العلماء، وانتقل نشاطها من مقاومة الاستعمار لمقاومة نظام الحزب الواحد والاشتراكية. كما تأثرت الجمعية بحركة الإخوان المسلمين في مصر، خاصة الشبان الذين تلقوا تعليمهم في الأزهر والمعاهد المصرية، وانضموا خلال هذه الأثناء مع الإخوان.

كان هناك لقاء بين البشير الإبراهيمي والشيخ عبد الحميد بن باديس الذي خلفه، وبدءاً في تعميق العلاقة بين جمعية العلماء والحركات الإسلامية في العالم الإسلامي،

خاصة مع الاتجاه الانقلابي الثوري الذي كان ينادي بعودة الخلافة، وإلى الإقامة المجددة لسلطة الدولة الإسلامية، وأهم رموز هذا الاتجاه العالم الباكستاني أبو الأعلى المودودي، الذي أثر فكره بعمق على مجمل الحركات الإسلامية ذات الخطاب الثوري الجهادي في العالم العربي، والمودودي كان على صلة وثيقة بجمعية العلماء الجزائريين.

هذه هي المقدمة الضرورية التي توضح منشأ ومنبت حركة الإسلام السياسي في الجزائر، وبعد عرضها ينتقل للإمام العرباوي، وهو من المتصلين بجمعية العلماء المسلمين، وكان معارضاً للنظام. أما الشيخ مصباح الحوينق فقد أحس ورفقاؤه بانحراف قادة البلاد عن النهج المتفق عليه قبل اندلاع الثورة التحريرية، فنبه الشيخ زملاءه، وذكرهم أن السكوت يعتبر خيانة لله والشهداء، فتعاهدوا على إظهار الحق والحقيقة مهما كلفهم ذلك من ثمن، واتخذوا مسجد الحراش مركزاً لذلك. فكان نتيجة هذا نفيهم.

أما الشيخ عبد اللطيف سلطاني فكان من أعلام جامعة الزيتونة، اتسم أسلوبه بالتشدد والراديكالية في مجال صراعه مع السلطة، لم يرد لنفسه ذات المصير الذي ارتضاه شيوخ الزيتونة والأزهر، الذين يقبلون لأنفسهم عملية التواطؤ مع السلطة؛ لقد كان نشاطه لا يخرج عن دائرة الدعم البعيد وغير المباشر للوطنية المسلحة، وربما كان هذا التكوين هو الذي جعله يصرح بعد سنوات، بأن الذين ماتوا في حرب التحرير الوطنية يعتبرون شهداء. وهو عموماً يمثل الراديكالية ذات النزعة الجهادية ويولي في معادلته العالِم والسلطة أهمية قصوى لصالح دور العالِم الفقيه فهو القادر على إقامة دولة تقوم على الشرع، والمسؤول عن قيادة شعب وتوجيهه وإنقاذه من براثن السلطة ذات الطابع الأيديولوجي والسياسي والثقافي.

الأساس الثاني الذي تمحور حوله عمل الشيخ عبد اللطيف السلطاني، كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويلاحظ الشيخ أن أحد أهم الوجوه الخطيرة للمنكر هو المنكر الثقافي، الذي يتصل أساساً بالسلوك الأخلاقي. والعنصر الثالث كان متمثلاً في أطروحة الجهاد عنده.

أما عن مالك بن نبي، الفدائي المنعزل، فهو خلاق مغاير داخل دينامية حركة العمل الإسلامي، وقف بعيداً عن الخطة الاستراتيجية للإخوان المسلمين، ووضع السقف

أعلى بالنسبة للسلفيين، ورمى بالبصر الفكري أبعد وأبعد عن حماس الجهاديين. فلم يولِ ظهره للحوار مع الذات ومع الآخر. وهذا الحوار مع الآخر كان مثمراً، بقدر ما وعى لحظات الصراع في مجال المواجهة وعملية الأخذ والعطاء. فهو مجاهد فكري جسور خاص المعركة كفدائي تأثر بابن خلدون وبطاغور ونيتشه. فكان نمطاً فريداً مبدعاً مع الفدائيين. ويصك مالك بن نبي للحركة الإسلامية مفاهيم ظلت مهملة كمفهوم الحضارة، والوضع العالمي وغيرهما.

أما عن عباسي مدني فهو محرك الثورة الإسلامية التنفيذي بأسلوب براغماتي كما يصفه الكاتب. تلعب تجربته مع الحصار محور فكره السياسي، ويلتفت الكاتب إلى أسلوب حواري بين مدني وبقية القوى والأطراف السياسية في الجزائر. ثم يبدأ في تشريح فكره محللاً بعض البيانات الإسلامية ثم يتحدث عن مواقف مدني على النحو التالي:

1 – السلفية ومنهجية الحل الإسلامي.

2 – قضية الحجاب.

3 – قضية بويعلي (زعيم الاتجاه المسلح).

4 – مسألة التعددية السياسية والديموقراطية.

5 – الجيش.

6 – قضية الخليج.

7 – مسألة المثقفين والمعرفة الإعلامية.

8 – قضية خلفيات الصراع داخل الحركة الإسلامية.

9 – قضية التحالف.

ينتقل الكاتب بعد ذلك إلى علي بلحاج أو المثالية الثورية. ويبرز كم هو غريب على الثقافة الجزائرية، وأقرب إلى رجل سعودي سلفي وهابي. ولذا فهو منبوذ لدى الديموقراطيين ورمز الخطر الداهم للسلطة.

أما محفوظ نحناح فهو رجل أكثر عقلانية، يؤمن بالشورى، ومتأثر بحركة الإخوان في مصر تأثيراً كبيراً، تتلخص مواقفه في 10 نقاط: لا للاشتراكية، لا للشيوعية المستترة وراء القمصان الخضراء، لا للعفوية السياسية والتشريعية والقضائية والتنفيذية، لا للميثاق الذي كتبته أيدٍ معروفة بخيانتها وولائها للشيوعية، لا للميثاق الذي جيء به لتثبيت نظام غير شرعي، نعم للإسلام عقيدة وشريعة ومنهج حياة.

عبد الله جاب الله، الوجه الانتلجنسي للحركة الإسلامية. شاب هادئ صارم منهجياً، له قدرة عجيبة على المجادلة، مثير للانتباه، يسعى لإبراز كيفية تحقيق الدولة الإسلامية. وهو واضع قواعد وأخلاقيات للعمل الإسلامي في الجزائر.

أما عن بويعلي فهو على النقيض. يمثل الوجه الجزائري للإسلام المسلح. وهو من وجه نظر رسمية مرفوض، وأشبه بتنظيم سري. ثم يبدأ الكاتب في عرض أسماء أعضاء التنظيم بطريقة شبه بوليسية. ثم يتحدث عن العمليات والوسائل المستخدمة في العمليات، ويختار نصاً من «الفريضة الغائبة» لتحليله.

وبعد الانتهاء من عرض تيارات وأفراد الاتجاه الإسلامي؛ يحدثنا الكاتب عن الإسلاميين وانتفاضة أكتوبر (تشرين الأول) 1988 بشكل كرونولوجي. ثم يتحدث عن موقف جماعة الشيخ نحناح وموقف جماعة الجزأرة لأحمد سحنون. ولا يبخل علينا الكاتب بالمعلومات عن القادة والرموز الإسلامية، ولكنه بخل علينا ببيان أسلوب تصاعد تأثيرهم على حركة المجتمع، كما أنه لا يوضح لنا أي الأساليب كانت أنجح من غيرها، وما هي الدوافع المشكلة لكل أسلوب.

ثم يعود مرة أخرى إلى الحصار ومقدماته؛ وهذه المرة يخلط الخاص بالعام في أسلوب كتابته، ويتحدث عن ردود الفعل المتضامنة مع الإضراب، ويتحدث عن النظام، ويطرح العديد من الأسئلة حول تأثير الحصار على مجمل الأوضاع السياسية في الجزائر.

ويخصص الكاتب جزءاً للملاحق يجمع فيه وثائق وبيانات للحركة الإسلامية، وهو أمر هامّ في الكتاب، إذ أنه يوفر للباحثين هذه الوثائق، وكأن لسان حاله يقول: إن ما قدمته ليس أكثر من تحليل وعرض من وجهة نظري، ولكن بالإمكان وجود تحليلات وعروض من وجهات نظر أخرى.

وهكذا ينتهي الكتاب الشجاع في أسلوبه والموضوعي في منهجه والمليء بالتفاصيل الدقيقة التي تشحذ الهمم لتنظيرات أخرى من زوايا مختلفة.

خاتمة

إن تيار النزعة الإسلامية الجزائري، وهو ظاهرة سياسية اجتماعية ودينية، تضرب في الواقع، بجذورها في التاريخ السياسي المعاصر. فخطاب الإسلاميين، وهو يدعو إلى هوية ثقافية ووطنية، كما يدعو إلى مصالح مادية، يحاول منذ أعمال العنف التي وقعت في أكتوبر (تشرين الأول) 1988، أن يجعل من نفسه المقاومة المعارضة التي اتسع نطاقها ليشمل إعادة النظر في النظام السياسي والحزب الواحد، ويدل انتشار التيار الإسلامي، من هذه الناحية، على عمق الصراع بين النخبة الحاكمة، وبين جزء من الطبقات الشعبية المتوسطة.

وسعياً للحصول على طريق للوصول إلى ثمار الحداثة التي تبدو حتى ذلك الوقت مقصورة على النخبة الحاكمة المتغربة، ورغبة في قلب الهرم الاجتماعي لصالحهم، اعتقدت فئة مهمشة من الشبان الجزائريين، ومعها طائفة من الطبقات المتوسطة المثقفة، أن بإمكانها أن تجد في النزعة الإسلامية الطريق للاستيلاء على القيم الأساسية للثقافة الرسمية، التي يمثل فيها الإسلام عنصراً جوهرياً في شرعية الحكام. إن النزعة الإسلامية، بوصفها حركة اجتماعية، تسعى للدفاع عن قيم، في الوقت الذي تتولى تحقيق الانتصار لأتباعها على خصومهم في المجتمع، والنزعة الإسلامية تعبر بذلك عن إرادة العناصر المقهورة أو المهمشة في الاستيلاء على الساحة الثقافية، من أجل معارضة هيمنة النخبة الحاكمة ومنازعتها الرقابة التي تمارسها على المصادر الاقتصادية.

إن العناصر المهمشة بدأت منذ أوائل الثمانينات في تسييس معارضتهم للنظام الاجتماعي والمطالبة بمشاركة سياسية أقوى. وبمحاولتهم إضفاء طابع القداسة على مسعاهم، فقد قضوا على شرعية أي خطاب طبقي. غير أن نجاحهم هذا اعتمد أيضاً على مشاعر المهمشين نتيجة المظالم الاجتماعية، وبخاصة حينما نسبوا الفساد والظلم

الاجتماعي إلى «ما جلبه القادة المعروفون بانتمائهم للغرب، من عادات تتعارض مع أخلاق الإسلام». من هذا المفهوم «يصبح القادة الذين يخشون الله هم وحدهم القادرين على تحقيق العدالة والمساواة وحماية الجزائر من كارثة الفساد الاجتماعي.

وقد تحقق للحزب الصفة الثورية وقوة الجاذبية بسبب جمعه بين النخبة وبين بعض الطبقات الشعبية، فقد تمكن قادته بالفعل من تمثيل القطيعة التي كان ينشدها قطاع من المجتمع الجزائري، وذلك بسبب فاعلية الخطاب الإسلامي الذي يشدد على ضرورة العدالة الاجتماعية ومحاربة الفساد.

غير أن قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ كشفت مع مرور الوقت، عن عجزها عن السيطرة الكاملة على التوترات التي ترجع إلى الطبيعة المزدوجة للحزب، بوصفه حركة شعبية ذات خطاب راديكالي موجه للسلطة الحاكمة، وحزباً يتألف من أطر تعي ضرورة مداراة الطبقة المهيمنة في النظام السياسي (مبدأ التقية) وهي هنا الجيش.

وختاماً، لا يزال السؤال يرن في أذني: هل كانت الجزائر تلعب بالنار عندما قبلت وزارة الداخلية اعتماد أول حزب سياسي؟ أم أنها عمقت معنى التعددية وأفادت المسار الديمقراطي ككل؟

الله أعلم.

كتاب:

النموذج الماليزي للتنمية

تحرير: أ. د. كمال المنوفي
أ. د. جابر سعيد عوض

برنامج الدراسات الماليزية،
جامعة القاهرة، 2006

قراءة: نزار عبد المعطي الطحاوي

يمثل كتاب «النموذج الماليزي للتنمية» تحرير أ. د. كمال المنوفي، وأ. د. جابر سعيد عوض، إضافة مهمة إلى المكتبة العربية، التي تفتقر إلى كتب وأعمال أكاديمية رصينة تقوم على الدراسة العلمية المعمقة للتجارب التنموية الآسيوية بشكل خاص، والمعرفة الآسيوية بشكل عام. ويهدف هذا الكتاب إلى تقديم دراسة علمية للتجربة التنموية لبلد يتشابه في العديد من خصائصه وظروفه مع كثير من بلدان عالمنا العربي، غير أنه انطلق في تجربته التنموية إلى آفاق بعيدة، إذ تفصله خطوات قليلة عن الانضمام لبلدان العالم الأول المتقدم، وهي مكانة يصعب على أي بلد عربي الوصول إليها في المدى القريب أو المتوسط.

يتألف الكتاب الذي نحن بصدد قراءته، من أحد عشر فصلاً، يتناول كل منها جانباً من جوانب التجربة التنموية الماليزية، قام على تأليفها مجموعة من المتخصصين والمهتمين بالشأن الماليزي تحديداً، وبشؤون التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بصفة عامة. وقدمت هذه الدراسات المتنوعة في الأصل كأوراق بحثية، ناقشها مؤتمر حول الموضوع نفسه، وعقده برنامج الدراسات الماليزية، يومي 14 و 15 أبريل (نيسان) بجامعة القاهرة عام 2004.

وجاء الفصل الأول بعنوان: «تحديات التنمية في ماليزيا: خلفية متعددة الأبعاد»، حيث بدأته أ. د. نيفين عبد الخالق بمقدمة تناولت جوانب شخصية ماليزيا من جغرافيا، وتاريخ، وثقافة وطنية أغلبها وافدة، نت سواء كانت إسلامية أو من الجارتين الكبريين الهند والصين، ونظام سياسي فيدرالي ملكي فريد من نوعه، حيث يعتلي الملك عرشه بالانتخاب من بين حكام الولايات.

وانتقلت بعد ذلك إلى تناول التحديات الأربعة الرئيسية التي واجهت التنمية في ماليزيا وطريقة الاستجابة لها، وأولها الأوضاع الإثنية المعقدة، التي واجهها المجتمع بتطوير مبادئ مشتركة تسمى «روكونجارا» (ومعناها: الأيديولوجية القومية)، وتطبق على الجميع بدون تمييز، وتقوم على الإيمان بالله، والولاء للملك والدولة، واحترام الدستور وسيادة القانون. وبالتوازي مع دور المجتمع دشنت الحكومة «السياسة الاقتصادية الجديدة» (1971- 1990) بهدف تحسين الوضع الاقتصادي للمالاي (السكان الأصليين ويمثلون الأغلبية)، لتحقيق توازن يوفر قدراً من السلم الاجتماعي.

أما التحدي الثاني فهو إشكالية العلاقة بين الدين والدولة وما فيها من توتر، والتي واجهتها ماليزيا -وخصوصاً في عهد رئيس الوزراء السابق محاضير محمد- بتكوين تصور شامل يقوم على قاعدة العيش المشترك، والبعد عن شعار «أسلمة المجتمع الماليزي»، ووقوف الدولة بحزم أمام ازدياد نفوذ بعض الحركات الإسلامية.

كما واجه النظام السياسي تحدياً ثالثا تمثل في صعوبة تحقيق التعددية السياسية والتحول الديمقراطي بسبب تعدد النخبة الإثنية، بتطوير نظام الحزب الواحد (حزب

الأومنو UMNO)، ليصبح حزباً ائتلافياً في إطار جبهة وطنية تضم 14 حزباً، تمثل كافة فئات المجتمع وتياراته السياسية.

وتمثل التحدي الرابع والأخير في ضغوط النظام العالمي والإقليمي، والتي نجحت ماليزيا في مواجهتها اعتماداً على منهج يقوم على المزيد من التدخل الحكومي في الاقتصاد، وإعطاء المزيد من الاهتمام بالدائرة الإقليمية الآسيوية.

أما الفصل الثاني فيأتي بعنوان «دور الدولة الماليزية في التنمية»، وقد أعده الدكتور جابر سعيد عوض، وينقسم إلى أربعة أجزاء رئيسية، يعرض أولها الاختلالات العرقية والاقتصادية التي عرفتها البلاد قبل وعقب الاستقلال، وهو موضوع تعرض له الفصل الأول باعتباره أحد التحديات التي واجهت عملية التنمية في ماليزيا، وكان من الأولى تناول هذه النقطة في الفصل الثاني، من زاوية أنها أحد العوامل الثانوية (ضمن عوامل أخرى بالطبع)، التي فرضت توسع دور الدولة في عملية التنمية، أو تجنب التعرض لهذه القضية البحثية مرة أخرى، خصوصاً أن الأجزاء الثلاثة الأخرى من الفصل تغطي معظم جوانب الموضوع الأصلي وترتبط به ارتباطاً مباشراً، حيث يتناول الجزء الثاني السياسة التنموية الجديدة، التي تتمثل أهم سماتها في الدور القائد للدولة في وضع وتنفيذ استراتيجية التنمية، من خلال التوسع في مشاريع القطاع العام، وتبني سياسات تنموية صارمة إزاء القطاع الخاص، وتطبيق الإصلاح الزراعي ودعم صغار الملاك، والإسراع في عملية التصنيع.

كما ركز الجزء الثالث من الفصل الثاني، على الخطط التي وضعتها الدولة لتنفيذ استراتيجية التنمية، بدءاً من الخطة الخمسية الأولى (1956-1960) إلى الخطة الثامنة (2001-2005). وعرض الجزء الرابع والأخير مقارنة أجراها أحد الباحثين بين إسهام البيروقراطية الماليزية وإسهام البيروقراطية اليابانية في عملية التنمية، وتوصلت إلى أن أحد العوامل التي ساهمت في نجاح التنمية في كل منهما، هو أن الدولة فيهما كانت قوية (Hard) وقادرة على مواجهة الطلب الخارجي من ناحية، وتشكيل الاقتصاد والمجتمع (Insulated Developmental State) من ناحية أخرى.

وفي الفصل الثالث: «المتغير الثقافي والتنمية في ماليزيا»، قدم الدكتور مصطفى محمود منجود تحليلاً رصيناً للعلاقة بين الثقافة السائدة في المجتمع الماليزي وتوجهاته

التنموية، غير أن بعض المفاهيم شابها قدر من الغموض، ومن ثم، التداخل مع غيرها، كما تم إفراد مساحة أقل للفكرة الأكثر أهمية، حيث قسم الفصل إلى خمسة محاور، أولها نظري حول إشكاليات دراسة ورصد البعد الثقافي للتجربة الماليزية في التنمية، أما الثاني فتناول فيه روافد أصالة البعد الثقافي للتجربة الماليزية في التنمية، وحدد منها خمسة هي: القيم الحضارية الآسيوية، والدور الرائد للحزب الحاكم -أومنو UMNO- في عملية التنشئة الثقافية، والنظام التعليمي، وقدرة المجتمع الماليزي على الاستمرارية الحضارية رغم التحديات، والحرص على الدفاع عن المكتسبات الوطنية في التنمية.

وتعرض في المحور الثالث لمناقشة مصادر البعد الثقافي في التجربة التنموية الماليزية، معتبراً أنها كثيرة بشكل لافت للنظر، وعدّد منها:

- العقائد الدينية: الإسلام والمسيحية والهندوسية والكونفوشية.

- الخبرة التاريخية، التي امتزجت فيها مضادّات القيم من العداوة والظلم والاحتلال والتبعية إبان الاحتلال، بقيَم المقاومة والرفض والاستقلال عقب التخلص منه.

- التشريعات القانونية والدستورية، والتصورات والرؤى الفكرية، سواء التي حاولت الاجتهاد في فهم المصادر التاريخية للثقافة الماليزية، أو تلك التي صاحبت التطور الحضاري الماليزي في مراحله المختلفة.

- الرؤية الثقافية للأشخاص الذين تولوا تدشين وقيادة عملية التنمية، واستعار الباحث في هذا المقام تعبير الدكتور حامد ربيع: «المدركات القيادية»، التي جسدها -برأيه- رئيس الوزراء الماليزي الأشهر محاضير محمد، الذي كان له دور استثنائي في التجربة التنموية الماليزية.

- العادات والتقاليد الماليزية الأصيلة وأبرزها: الحرص على التملك داخل البلد ورفض العزلة ورفض الظلم والانسجام الجماعي.

- «التثاقف الحضاري» الذي ينتج عن الاحتكاك بالآخر.

وكما هو واضح فإن موضوعَي البحث في المحورين الثاني والثالث متقاربان إلى حد كبير، بل ومتداخلان أيضاً، وكان من الممكن اختصارهما وإفراد مساحة أكبر للمحور الرابع، وهو المتعلق بمناقشة مقومات وركائز البعد الثقافي للتجربة الماليزية في التنمية، وهي الفكرة الأساسية التي يقوم عليها الفصل برمته. وذكر من تلك المقومات: التسليم بأن التعدد الطائفي والديني هو قدر ماليزيا، الذي ينبغي مواجهته ورفض الاستسلام له، والنظر إلى القيادة الحاكمة كقاطرة لعملية التنمية، والاعتماد على الدولة والحرص على عدم صدام المجتمع معها، وإحداث التعايش مع الإسلام وليس التعانق معه، وتوكيد أن المطالبة باحترام الخصوصية الماليزية لا يعنى الصدام مع الغرب، ورفض التبعية والاستلاب الحضاري، وتكريس الإيمان بأن الخصوصية لا تمنع التغيير.

أما آخر هذه المحاور فهو تحديات فعالية البعد الثقافي للتجربة الماليزية في التنمية، حيث يرى أن هناك خوفاً على مستقبل ماليزيا بعد انتهاء ما يسمى بمرحلة «المحاضرية»، وهو خوف يغذيه هاجس الخوف من إمكانية تجدد المواجهات العرقية مرة أخرى، وتوجهات بعض قطاعات المجتمع إلى العيش في الماضي ورفض التغيير والتقاعس عن العمل والإنتاج، والفهم الخاطئ للإسلام، وإمكان تسلل القيم المادية الغربية إلى داخل المجتمع، ومحاولة فرض تصورات للديمقراطية غير مواتية للتجربة التنموية الماليزية.

ونأتي إلى الفصل الرابع: «السياسة التعليمية وتنمية الموارد البشرية في ماليزيا»، والذي قدمت فيه الدكتورة رجاء إبراهيم سليم دراسة وصفية بالغت في تقسيمها إلى أجزاء، وصل عددها إلى سبعة في العناوين، وستة في المتن، وبعضها بعيد الصلة عن الموضوع، وبعضها متداخل، ولم تتعرض للفكرة الرئيسة إلا بقدر محدود في قسم واحد من الأقسام السبعة.

يتناول القسم الأول مقدمة نظرية حول العلاقة بين منظومة التعليم وبين حاجات خطط التنمية، ويقدم القسم الثاني نبذة عن تاريخ التعليم في ماليزيا، أما القسم الثالث فهو معالجة غير واضحة المعالم لموضوع التعليم والتنمية في ماليزيا، ويحمل أفكاراً غير مترابطة، ولا علاقة لها بالعنوان، وهو: «نظام التعليم والمبادئ التي تحكمه»، حيث يبدأ

بعبارة: «لفهم مخرجات التعليم يتعين معرفة أهدافه ومكوناته ونظامه»، وهي قد تحمل معنى قريباً من العنوان في الكلمات: مكوناته ونظامه، إلا أنه دلف مباشرة إلى استعراض إنجازات نظام التعليم في ماليزيا، وانتقل بعد ذلك إلى الحق في التعليم وفقاً للدستور الماليزي، ومنه إلى تأكيد فكرة أن السياسة الاقتصادية الجديدة كانت أحد المحددات التي قامت عليها استراتيجيات التعليم، ومنه إلى تقرير أن «مفاهيم الهوية الوطنية والوحدة وكل المبادئ التي تضمنتها الأيديولوجية الوطنية وجدت صداها في الأهداف المنشودة من التعليم»، ولكنه لم يحدد بالضبط ما هو المقصود بمصطلح «الأيديولوجية الوطنية». وبعد عدد من الفقرات الأخرى التي تحمل أفكاراً من هذا القبيل، أورد عبارة: «وفي ما يلي سنلقي الضوء على مؤشرات التعليم في المراحل الدراسية المختلفة»، ولم يتعرض للفكرة الرئيسية في هذا القسم وفق العنوان الموضوع.

وقدم القسمان الرابع والخامس معالجة لموضوعي: مراحل تطور نظام التعليم بعد الاستقلال، وملامح السياسة التعليمية، وهي معالجة موضوعية. أما القسم السادس الذي جاء بعنوان: «التعليم وتنمية الموارد البشرية»، فهو معالجة عامة وأفكاره غير مترابطة. وتوصلت الباحثة في خاتمة الفصل إلى عدد من النتائج منها:

- تمثل الاهتمام المتزايد من قبل الحكومات الماليزية المتعاقبة بتطوير التعليم، في إنشاء العديد من المؤسسات التعليمية والبحثية، وتطوير المناهج وفقاً لأهداف الأيديولوجية الوطنية، وإحلال القوانين الجديدة التي تتفق مع المتطلبات الحديثة محل القوانين القديمة.

- استطاعت الدولة تحقيق معدل نمو مرتفع، بفضل نجاح القيادة الماليزية في توظيف السياسة التعليمية في تحقيق الاندماج الاجتماعي، عبر إعمال مبدأ حق التعليم للجميع، والسماح بوجود مدارس خاصة بأبناء كل مجموعة من المجموعات العرقية الثلاث (السكان الأصليون وذوي الأصول الصينية والهندية).

- تبنّت الحكومة سياسة تعليمية تقوم على التوسع فى إنشاء الجامعات والكليات الحكومية والخاصة، والاهتمام بالتعليم عن بعد، والاستعانة بالتقنيات الحديثة في نشر

التعليم، وخصوصا التعليم العالي، كما اهتمت بتدريس العلوم والرياضيات باللغة الإنجليزية، وإرسال الطلبة الماليزيين للدراسة بالخارج للاطلاع على أحدث ما وصلت إليه التكنولوجيا في الدول الأخرى.

أما الفصول من الخامس إلى السابع فتتناول العملية التنموية في ماليزيا من الجانب الاقتصادي الصرف، وهي على الترتيب: مصادر تمويل التنمية في ماليزيا، ودور الموارد الأجنبية في التجربة الإنمائية الماليزية، واستراتيجية التصنيع في ماليزيا. وتوضح قراءة العناوين أن هناك تداخلاً بين الفصلين الخامس والسادس، وهو ما أكده التناول الموضوعي، حيث اعتبر الباحث في الفصل الخامس أن المصادر القادمة من الخارج هي أحد مصدرين (بجانب المصادر الداخلية) لتمويل التنمية في ماليزيا، وهي في نفس الوقت الموضوع الرئيسي للفصل السادس.

وبجانب تلك الملحوظة العامة على الفصول الثلاثة، هناك عدد من الملاحظات التفصيلية حول بعض الفصول. فبالنسبة للفصل الخامس، تناول الدكتور منصور عيسى عدداً من الموضوعات الفرعية هي: الوضع المالي للحكومة من إيرادات ونفقات ومصروفات للتنمية، وتوسع كثيراً في تناولها وقسمها إلى موضوعات تحت فرعية، على الرغم من أنها ليست من صميم الموضوع، ولا تمتّ له بصلة مباشرة. وبعد ذلك خصص موضوعاً فرعياً لتناول: «تمويل التنمية»، وهو الموضوع الأصلي للفصل، إلا أنه استغرق في تفاصيل الوضع المالي للحكومة، وكيفية الموازنة بين الإيرادات والنفقات العامة، وخطورة الاعتماد على الديون الخارجية في ضوء الخبرة المستمدة من الأزمة المالية الآسيوية عام 1997.

وفي القسم الخامس «مؤسسات تمويل التنمية»، تعرض الباحث لذكر أسماء المؤسسات التي تقدم التمويل للوحدات الإنتاجية، غير أنه لم يشر إلى أية تفصيلات عن تكوينها ودورها أو نسبة مساهمة كل منها في تمويل التنمية، وإنما أورد جدولاً يوضح تطور حجم تمويلها للقطاعات الإنتاجية المختلفة من عام 2001 إلى عام 2004. وبالنهاية توصل الباحث إلى أن سياسة تخفيض الاعتماد على التمويل الخارجي للتنمية أثبتت نجاحها، وأضحت عاملاً هامّاً أنقذ ماليزيا من كارثة أكبر أثناء الأزمة المالية عامي 1997-1998.

أما الفصل السادس «دور الموارد الأجنبية في التجربة الإنمائية الماليزية»، فقد قسمه الباحث مدحت أيوب إلى ثلاثة أجزاء هي: الاستثمار الأجنبي المباشر، والتجارة الخارجية، والتعاون الاقتصادي الإقليمي، وهو تقسيم منطقي ويتعلق بالموضوع مباشرة حيث يمثل كل قسم من الأقسام صورة من صور ضخ تلك الموارد الأجنبية في الاقتصاد الماليزي. وفي ختامه توصل إلى عدد من النقاط الرئيسية هي:

1 - جميع قطاعات الصناعة الماليزية مفتوحة للاستثمارات الأجنبية المباشرة، التي قد تصل نسبتها إلى 100% في صناعات التصدير ذات التكنولوجيا العالية.

2 - استحوذت الصناعة على النسبة الأكبر من تدفق الاستثمار الأجنبي المباشر، خاصة صناعات النفط والغاز والصناعات الإلكترونية والكهربائية، تلتها الخدمات خاصة في قطاعات التمويل وخدمات الأعمال والموانئ.

3 - ساهمت الاستثمارات الأجنبية بدرجة كبيرة في تطوير صناعة أشباه الموصلات، حتى أصبحت ماليزيا تحتل المرتبة الثالثة بين الدول المصدرة لها على المستوى العالمي، وأكبر أسواقها هي الولايات المتحدة.

4 - ساهمت الشركات متعددة الجنسية والشركات الأجنبية بثلاثة أرباع الاستثمارات الصناعية في ماليزيا، وبلغت مساهمة الشركات متعددة الجنسية في إجمالي تشغيل العمال في الصناعة من 29 إلى 35% في الفترة من عام 1968 إلى 1980، وزاد هذا المعدل إلى 45 % في أوائل التسعينات.

5 - تعتمد ماليزيا بشكل كبير على قطاع التجارة الخارجية، حتى أن إجمالي صادراتها ووارداتها يفوق إجمالي الناتج المحلي بها، فبينما تبلغ تقديرات الناتج المحلي الإجمالي لماليزيا 104. 6 مليار دولار في 2003 يبلغ إجمالي الصادرات 97. 9 مليار دولار والواردات 77. 9 مليار دولار.

ويأتي الفصل السابع تحت عنوان: «استراتيجية التصنيع في ماليزيا»، وقد قسمه أ. د. بازم عثمان إلى أربعة أجزاء رئيسية، تناول أولها مساهمة القطاع الصناعي في الاقتصاد

الماليزي، والثاني «إعادة هيكلة الاقتصاد»، وهو سرد عام لجوانب مختلفة من الاقتصاد الماليزي حيث توسع كثيراً في تناول أهداف إعادة هيكلة الاقتصاد، مستعيناً بعدد كبير من الجداول، على الرغم من أنه ليس من صميم الموضوع، في حين كان مختصراً جداً في تناول الفكرة الأساسية، التي خصص لها موضوعاً فرعياً في الجزء التالي الذي جاء بعنوان: «استراتيجية التصنيع»، حيث قسمه إلى أربعة عناصر، يتناول أولها المراحل الزمنية المختلفة للتنمية الصناعية، وهي مرحلة صناعات الإحلال محل الواردات، ومرحلة الصناعات الموجهة للتصدير (1970-1979)، ومرحلة الصناعات الثقيلة (1980-1985)، ومرحلة الخطط الصناعية الأساسية (1986-2005). أما العناصر الثلاثة المتبقية فتتناول حوافز الاستثمار، والبنية التحتية، والأنشطة الاقتصادية المساعدة. وتناول الجزء الرابع والأخير من الفصل التحديات المستقبلية، وهي: الظروف الاقتصادية العالمية، والعولمة وتحرير التجارة، وإدارة الموارد البشرية، وتوسع المنشآت الصغيرة والمتوسطة، واستنفاذ الموارد الطبيعية، وتهميش القطاع الزراعي، وضرورات حماية البيئة.

وفي الفصل الثامن: «العلاقة بين التنمية والديموقراطية في ماليزيا»، توصلت الباحثة أ. د. هدى متكيس إلى أن قضية الديموقراطية -وفقاً للمنظومة القيمية الغربية- جاءت في مرتبة متأخرة على سلم أولويات النظام الحاكم في ماليزيا، خلال معظم فترة ما بعد الاستقلال. وأرجعت ذلك إلى أن النخب الحاكمة في ماليزيا، رأت في القيم والديموقراطية الآسيوية إطاراً ملائماً لكل من الممارسات السياسية والتنمية في آن واحد، كما أن التركيبة العرقية للمجتمع الماليزي، فرضت اتباع سياسات اقتصادية متحيزة لصالح عنصر المالاي (السكان الأصليون) لمحاولة تجنب الصراعات العرقية الناجمة عن عدم العدالة التوزيعية، ومن ثم تحجيم الديموقراطية.

والنتيجة التي توصلت إليها الباحثة هي بالفعل جوهر التحليل في هذا الفصل، إلا أنها توسعت كثيراً في تناول جوانب لا تمتّ بصلة مباشرة إليها، حيث قسمت الفصل إلى خمسة أجزاء: خصصت الأول للتنمية، وكلا من الثاني والثالث للديموقراطية، والرابع لتناول «بعض معوقات الديموقراطية في ماليزيا»، أما الجزء الأخير فتناول مراحل العلاقة بين التنمية والديموقراطية، حيث قسمتها إلى أربع هي: مرحلة بناء الدولة وتراجع موقع

الديموقراطية (1957-1969)، ومرحلة تبلور الدور الإنمائي للدولة والسلطوية الناعمة (1969-1990)، ومرحلة التحررية الثقافية وإغفال الممارسات الديموقراطية (1990-1997)، ومرحلة الأزمة الاقتصادية وتفجر أزمة الديموقراطية (1997-1998). وكان هذا الجزء الخامس والأخير كافياً بذاته للوصول إلى النتيجة البحثية التي سبق عرضها، ومن ثم كان يفترض أن تفرد له مساحة أكبر من ذلك.

أما الفصل التاسع: «النموذج الماليزي للتنمية وإدارة الأزمات»، فقدم فيه الباحث أ. د. عبد الخبير عطا قراءة للمنهج الماليزي في إدارة ثلاث من أعقد الأزمات التي واجهتها البلاد منذ الاستقلال، وهي: أزمة التكامل السياسي، والأزمة المالية، وأزمة الموقف من الحرب على الإرهاب، مستخدماً في ذلك مدخل الحكم الرشيد (ويسمى أحياناً الحوكمة أو إدارة شؤون الدولة والمجتمع Governance) كإطار تحليلي.

ويتفرع الفصل إلى ثلاثة أقسام جاء في أولها أن الفيدرالية السياسية، والحكم من خلال تحالف حزبي وطني يضم 14 حزباً بريادة حزب المنظمة الملايوية المتحدة، والسياسة الثقافية التي تدعم انتشار قيم الاعتداد بالقومية الماليزية والتسامح والوئام العرقي والنظرة الإيجابية إلى الآخر... شكل كل ذلك الأساس الذي قام عليه المنهج الماليزي في مواجهة أزمة التكامل السياسي.

وجاء في القسم الثاني أن ماليزيا استطاعت تجاوز الأزمة المالية التي ضربت شرق آسيا عام 1997، اعتماداً على برنامج وطني بنسبة 100%، تم بعيداً عن وصفات صندوق النقد والبنك الدوليين، حيث لجأت إلى تطبيق إجراءات حِمائيَّة عاجلة، كان في مقدمتها تثبيت العملة الماليزية أمام الدولار، ومنع تحويلها إلى الخارج، وفرض قيود على تدفق رؤوس الأموال الأجنبية من وإلى ماليزيا، وخفض الإنفاق الحكومي العام، وفتح الشركات والمؤسسات المراد خصخصتها أمام الماليزيين وليس الأجانب.

وفي القسم الثالث، شرح الباحث مبررات المنهج الماليزي في التعامل مع ظاهرة الإرهاب، حيث أرجعه داخلياً إلى التركيبة السياسية والدينية والإثنية المعقدة، وخارجيًّا لضرورات الموازنة في العلاقة بكل من العرب والمسلمين، والجيران الآسيويين، والولايات

المتحدة والدول الغربية، والدول النامية والفقيرة. وأوضح كيف كان هذا المنهج متوازناً بين إدانة الإرهاب، وأيضاً إدانة السياسات الظالمة التي أدت إليه.

وفي الفصل العاشر: «البعد الاجتماعي في النموذج الماليزي للتنمية»، دراسة وصفية قسمتها الباحثة د. ماجدة على صالح إلى مبحثين، يتناول أولهما سياسة الدولة في مجال الاهتمام بالتنمية الاجتماعية، حيث رأت أنها كانت متأثرة إلى حد كبير بطبيعة التنمية في ماليزيا، والتي كانت متسارعة وغير متوازنة، إذ تتسم بوجود فارق كبير في معدلات النمو بين القطاع الريفي المتخلف، والقطاع الصناعي متسارع النمو.

وقد أدى ذلك إلى ظهور أشكال جديدة من الفقر، أبرزها عدم وصول نتائج التنمية إلى أصحاب المهن التقليدية مثل الصيادين وصغار الملاك، وتعقيد أزمة السكن في الحضر. وقد عملت الحكومة على مواجهة ذلك بالتوسع في تقديم خدمات اقتصادية - اجتماعية تهدف لتحسين نوعية الحياة، وتكثيف برامج الإسكان على نحو ما برز في الخطتين السابعة (1996-2000) والثامنة (2001-2005)، ومد الشبكة القومية للمعلومات في كافة أنحاء البلاد لتحسين الثقافة العامة، والاهتمام بصحة الأم والطفل وكبار السن، واستطاعت الدولة الماليزية أن تحرز العديد من النجاحات في هذه المجالات.

أما المبحث الثاني فقد ألقى الضوء على دور عدد من أهم المؤسسات المجتمعية التي تعمل على تحقيق أهداف التنمية الاجتماعية، وعلى رأسها المجلس القومي الماليزي للرفاهية والتنمية الاجتماعية. وأرجعت الباحثة لتلك المؤسسات فضلاً كبيراً في أمرين: زيادة فعالية الأنشطة الاجتماعية القائمة، وإدخال نوعيات جديدة من الأنشطة التي تسهم من خلال حلول مبتكرة في تحقيق التنمية الاجتماعية، مثل توعية المستهلك، وتنمية وترسيخ الشعور بالمسؤولية العامة بين مختلف فئات المجتمع.

وتوصلت الباحثة في الختام إلى أن المستقبل يحمل الكثير من الأمل لماليزيا، في ظل وجود حكومة تدرك مسؤولياتها وتحدد أهدافها بدقة، وتربط غايات التنمية السياسية والاقتصادية بتحقيق العدالة الاجتماعية.

ويركز الفصل الحادي عشر بعنوان: «أثر النظامين العالمي والإقليمي على تجربة

التنمية الماليزية»، على علاقة نموذجية بين متغيّرين هما: النظام العالمي والإقليمي، وتجربة التنمية الماليزية. وقسمه الباحث أ. د. محمد سعد أبو عامود إلى خمسة أجزاء متراتبة من الناحية المنطقية، تبدأ بالمتغيّر المستقل وتنتهي بتصورات حول مستقبل المتغيّر التابع، حيث تناول الجزء الأول تحولات النظامين العالمي والإقليمي في منطقة جنوب شرق آسيا، بدءاً من مرحلة الحرب الباردة، مروراً بالتعاون الأميركي- الصيني، وانتهاءً بالحرب الأميركية على الإرهاب، وما آلت إليه من محاولة الهيمنة على العالم والمنطقة.

وناقش الجزء الثاني الفرص والقيود الناتجة عن هذه التحولات بالنسبة لماليزيا، حيث توصل إلى أن موقعها وسط مناخ صناعي نشيط، وفر لها فرصاً واسعة في التصنيع والاستثمار والتعاون الإقليمي، وظفته ماليزيا لخدمة برنامجها التنموي. أما أبرز التحديات فكانت الخلاف الصيني الماليزي حول جزر سبارتلي، والتوتر بين إندونيسيا وماليزيا، واحتمالات الصراع بين الولايات المتحدة والصين وكذلك بين اليابان والصين، بالإضافة إلى سعي الولايات المتحدة إلى فرض الهيمنة على المنطقة والعالم.

وجاء في الجزء الثالث أن التعامل الماليزي مع تلك الفرص والقيود قام على عدة أسس، أهمها الاهتمام الواضح بالدائرة الإقليمية الآسيوية، والعقلانية في إدارة خلافاتها مع الصين وإندونيسيا، وتوظيف التناقض بين الولايات المتحدة وكل من الصين واليابان وروسيا بعد الحرب الباردة، بما يتواءم مع المصالح الماليزية، ومسايرة التحول الذي طرأ على طبيعة العلاقات الدولية، نحو زيادة الوزن النسبي للمصالح الاقتصادية والتطور التكنولوجي.

أما الجزء الرابع فقد تناول الأزمة المالية التي واجهت التجربة الماليزية عام 1997، وتوصل فيه إلى أن أهم أسبابها، هي الدعوة التي وجهتها ماليزيا في ذلك الوقت لإنشاء منتدى آسيوي بعيداً عن الولايات المتحدة، حيث أثارت المخاوف الأمريكية على مصالحها الاستراتيجية في المنطقة، ومن ثم قامت بتفجير الأزمة لتأكيد أهمية الدور الأميركي الاقتصادي في المنطقة.

وفي الجزء الخامس والأخير، توصل إلى أن أهم ما يجب مراعاته خلال المرحلة القادمة، أن تغيير قواعد اللعبة السياسية على مستوى القوى الكبرى في العالم نحو مزيد من

الهيمنة الأميركية، يستدعي البحث عن الأسلوب الملائم للتعامل مع الواقع الجديد، للحد من مخاطره المحتملة.

خاتمة

على الرغم من بعض الملاحظات السلبية التي سبق الإشارة إليها في السطور السابقة، إلا أن الكتاب في مجمله يعد بحثاً علمياً محكماً، لكنه لم يخل –مثل كل الأبحاث العلمية– من بعض النقاط التي يعيد الباحثون النظر فيها، توخياً للوصول إلى أعلى مستويات الدقة العلمية.

ويمثل الكتاب إضافة قيمة للمكتبة العربية في مجال دراسة التجربة التنموية في ماليزيا، باعتبارها مثالاً للتجارب التنموية الناجحة التي جرت في دول الجنوب، اعتماداً على النفس والقدرات الذاتية، والتي اتخذت مساراً دقيقاً، حاول من خلاله صانعو القرار الاستفادة من تجارب الآخرين، سواء في الغرب أو في الشرق، مع الحفاظ على الهوية الثقافية والوطنية في الوقت نفسه.

وقد أجاب الكتاب بامتياز على عدد من الأسئلة المهمة، التي تتبادر إلى ذهن صانع القرار في أي بلد من بلدان الجنوب، يحاول تدشين خطة تنموية طموحة، تنقله إلى مصاف الدول الصناعية المتوسطة، مثلما وصلت ماليزيا. والإجابة بالطبع هي خلاصة ما توصلت إليه الخبرة الماليزية في تحديد متطلبات وتحديات التنمية وكذا طرق التعامل المثلى معها، وتمثل هذه الإجابات أيضاً دروساً قيمة ينبغي الوقوف أمامها طويلاً وأبرزها: إلى أي مدى نجحت الدولة في ماليزيا في التغلب على معضلة التعددية العرقية والثقافية المجتمعية الحادّة، وكيف أمكنها الموائمة بين كل من التنمية السياسية والاقتصادية وإزالة أي تناقض قد ينشأ بينهما، وما هي طبيعة الدور الخاص الذي اضطلعت به الدولة في التنمية، وكيف أمكن تطويع الثقافة المحلية لكي تناسب ثقافة التنمية المستوردة من الخارج بدون التخلي عن الخصوصيات، حتى لا تحدث هزة عنيفة تقوض جهود التنمية، وما هي أفضل الوسائل التي تمكن من الاستفادة من رأس المال القادم من الخارج، مع تقليل سلبياته إلى الحد الأدنى، والتميز في إدارة العلاقات غير المتكافئة مع القوى المجاورة.

كتاب:
الديموقراطية نظام كفر

المؤلف: عبد القديم زلوم

منشورات حزب التحرير، 1990

قراءة: هيئة التحرير

نعرض هنا لكتاب السيد عبدالقديم زلوم: «الديموقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها»، من منشورات حزب التحرير، والذي انتهى منه كاتبه في السابع والعشرين من أيار (مايو) سنة 1990 كما يذكر في نهايته. وتأتي أهمية هذا الكتاب من موضوعه حيث يوضح بما لا يدع مجالاً للشك موقف «حزب التحرير» من المشكل السياسي بعموم، كما أنه يطرح إشكالية الإسلاميين والديموقراطية. مهما تحفظت حركات الإسلام السياسي الأخرى على أطروحات «حزب التحرير»، إلا أنها تلتقي معه جزئياً، في موقفها من الديموقراطية، وتلتزم في أحيان كثيرة نفس منطقه، ولكن الفارق هو أن حزب التحرير يمتد بمقدماته إلى نهاياتها، بينما يقف غيره في أغلب الأحيان في المنتصف[1].

1 - راجع في ذلك: نوال نصر، حزب التحرير يعلن جهاراً: إعادة المسيحيّين أهل ذمّة، جريدة «المسيرة» اللبنانية، في 23 نيسان (أبريل) 2007. وراجع رد رئيس المكتب الإعلامي لحزب التحرير في لبنان عليها: الدكتور أيمن أحمد رؤوف القادر: «حزب التحرير، وضوح في زمن الوجوه المستعارة، موقع «العقاب» في 29 أبريل (نيسان) 2007.

إن العنف النظري الذي يمارسه «حزب التحرير»، قد لا يدانيه عنف آخر على المستوى النظري، فبينما كتب منظر «السلفية الجهادية» أبو بصير الطرسوسي، رسالة شبيهة بعنوان: «الديموقراطية دين»، ورصد هاني السباعي ما يزيد على المائة اسم من أسماء العلماء الذين يحرمون العمل النيابي والديموقراطية، ومنهم مؤسس «حزب التحرير» تقي الدين النبهاني وعبدالقديم زلوم والأمير الحالي عطاء أبو الرشتة، إلا أن إلحاح «حزب التحرير» على الإشكال المفاهيمي، وكذلك على المشكل السياسي بعموم، يجعل العنف النظري لديه ربما يفوق «السلفية الجهادية»، حتى وإن لم يمارس العنف المادي والقتالي. فقد سبق هذا الحزب لتكفير المخالفين والأنظمة الحاكمة، كما كان هدفاً من أهدافه نقض النظام المدني، كما كتب يوماً ما الشيخ أحمد الداعور أحد رموز الحزب ومؤسسيه[2].

الكاتب

ولد الشيخ عبدالقديم زلوم في مدينة الخليل بفلسطين عام 1924، وأكمل تعليمه الثانوي بها، ثم أتم دراسته الجامعية في الأزهر بمصر، وعاد إلى فلسطين ليعمل مدرساً في مدرسة الحسين بن علي الثانوية، وترشح للانتخابات النيابية عام 1956، لكنه لم ينجح، وقد اتهم الحزب السلطات بتزويرها، ثم اعتقل الشيخ عدة سنوات. وكان زلوم بمثابة الساعد الأيمن لتقي الدين النبهاني، وشاركه في تأسيس الحزب وصياغة خطابه ومنهجه في التغيير.

تولى عبدالقديم زلوم «إمارة» حزب التحرير عام 1977 بعد وفاة المؤسس الشيخ تقي الدين النبهاني، وقد تطور عمل الحزب في فترته وازداد عدد أعضائه، حيث انتسبت إليه مجموعة كبيرة من الأفراد في دول كثيرة من العالم. وحسب بعض المحللين لنشاط الحزب أثناء خلافته، فإن الحزب استطاع تنظيم وضم آلاف الشباب المسلم.

---

2 - يمكن مراجعة كتاب أحمد الداعور، نقض النظام المدني، على موقع حزب التحرير. ويذكر البعض أن هذا الكتاب من تأليف الشيخ تقي الدين النبهاني نفسه، ولكن نسبه لرفيقه الداعور حتى تتسنى له إمكانية الطبع والانتشار.

وفي التاسع والعشرين من أبريل (نيسان) عام 2003 توفي عبدالقديم زلوم، عن عمر يناهز 79 عاماً، وبعد 26 عاماً في قيادة الحزب، وضع خلالها مجموعة من الدراسات أهمها: «نظام الحكم في الإسلام»، «حكم الشرع في الاستنساخ ونقل الأعضاء»، «كيف هدمت الخلافة»[3].

الكتاب

قسم عبدالقديم زلوم كتابه إلى ثلاثة أجزاء، تناول في القسم الأول تعريفه للديمقراطية وعناصرها، وعرض في الثاني لما يجوز وما لا يجوز أن يأخذه المسلمون عن الحضارات الأخرى، وفي الثالث عرض لموقف الإسلام من الديموقراطية.

منذ أول كلمة في كتاب زلوم يطالعنا حكمه، مصادراً لقارئه ولعقله، في منطق عقلانوي يمارس به العقل التبرير والذرائعية دون أن يمارس التفكير النقدي الحُر، فهو يتحرك في كتابه وفق ما يسميه ميشيل فوكو «إرادة الهيمنة»، وليس «إرادة المعرفة» حسب تعبيراته.

تأتي أول جملة في الكتاب حاكمة حاسمة، مشدودة على حبل الحقيقة المطلقة والتفكير التآمري، تتبدى فيها الديموقراطية «سلعة فاسدة» يروجها الغرب «الكافر» لتحقيق مصالحه. وهو ما يفاتحنا به زلوم منذ البداية حيث يقول: «الديموقراطية التي سوَّقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب ولا من بعيد، وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كلياً في الكليات، وفي الجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت الديمقراطية منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، في الأفكار والأنظمة التي أتت بها»[4].

---

3 - راجع، محمد سليمان، حزب التحرير بعد وفاة عبدالقديم زلوم، مجلة «العصر» في 22 يونيو (حزيران) 2003.

4 - عبد القديم زلوم، الديموقراطية نظام كفر، ص 2.

وفي تحديده للديموقراطية يبدأ زلوم بتقديمها تقديماً تعليمياً لا يخرج عن تعاريف المعاجم المبسطة، فهي عنده «نظام حكم وضعه البشر، من أجل التخلص من ظلم الحكام، وتحكمهم بالناس باسم الدين، فهو نظام مصدره البشر، ولا علاقة له بوحي ولا بدين». وهو ما يطرح سؤالاً: هل التخلص من ظلم الحكام وتحكمهم بالناس باسم الدين، ضد الدين؟! ولكن بدلاً من أن يطرح زلوم مثل هذه الإشكاليات يلح على شيء واحد أنها لاعلاقة لها بوحي ولا بدين، حتى يسهل مباشرة القفز للمناقضة بين الإسلام وبينها.

وعلى رغم إلحاح زلوم، وحزب التحرير بعموم، على المفاهيم وضرورة تحريرها، إلا أنه يعوزه ضبطها، فالكاتب طيلة الكتاب يخلط بين الديموقراطية والعلمانية، مختزلاً كلاً منهما، في أبعاد ومظاهر غير دينية، كما لا يلقي بالاً لما يسمى في العلوم الإنسانية بالسياق التاريخي، خاصة وأن الحزب مُصرٌّ على رفض التطور التاريخي في أبعاد ليست قليلة.

ومن أمثلة الخلط بين الديموقراطية والعلمانية، ما نجده في حديثه عن أساس نشوء الفكرة الديموقراطية بقوله: «وأساس نشوئه أن الحكام في أوروبا كانوا يزعمون أن الحاكم هو وكيل الله في الأرض، فهو يحكم البشر بسلطان الله، ويزعمون أن الله هو الذي جعل للحاكم سلطة التشريع، وسلطة التنفيذ، أي سلطة حكم الناس بالشرع الذي يشرعه هو، لأنه يستمد سلطته من الله وليس من الناس، فكانوا يظلمون الناس، ويتحكمون بهم، كما يتحكم السيد بعبده باسم هذا الزعم الذي يزعمونه»[5].

وهنا يتبدى الخلط بين الديموقراطية والعلمانية، فالديموقراطية ذات الأصول اليونانية، غير العلمانية التي نشأت بالأساس ضد استبداد الكنيسة ونظرية «الحق الإلهي» للحكام. وبينما كانت الديموقراطية طرحاً سياسياً لا علاقة له بالدين، يكفل مشاركة الأفراد في حكم بلادهم، كانت العلمانية حلاً مطروحاً لفك سيطرة الكنيسة على الحريات، بدءاً من الحريات الأكاديمية ورفض الإبداع الذي صنع نهضة أوروبا فيما بعد، خاصة بعد حرب الكنيسة على العلماء والمفكرين وتبريرها للحكام تسلطهم وغبنهم، ومن هنا قامت الثورات التحررية وفي مقدمتها الثورة الفرنسية علمانية محضة تدعو للقضاء على الدور

---

5 - المرجع السابق، ص2.

السياسي لرجال الدين في تبرير تسلط الملوك، بينما أتت الثورة الأميركية خالية من مثل هذا العداء للدين لأنها كانت حرباً على الإقطاع والرق بالأساس، ولازال تعبير «نحن نؤمن بالله» مكتوباً على ورقة الدولار الأمريكية، ويمثل الدين والطائفة تحدياً في وجه المواطَنة وحوار الحضارات لا صراعها في كثير من العالم، ولكن الكاتب لا ينظر لكل ذلك.

ويذكر زلوم أصلاً للديمقراطية، لا يشير لأصلها، بغية تزييف الفكرة، وسيضع هذا الأصل، ثم يقيس عليه في حكمه التالي عليها، يقول عن هذا الأصل: «والأصل في الديموقراطية أي في حكم الشعب نفسه بنفسه، أن يجتمع الشعب عن بكرة أبيه في مكان عام واحد، ويشرع الأنظمة ويسن القوانين التي تحكمه ويصرف شؤونه ويقضي فيما يراد القضاء فيه»، وهو يضع هذا الأصل ليضرب به ما يعرف بالهيئات التشريعية والتمثيلية، التي يختارها الناس وكلاء عنهم، وهم أشبه بأهل الحل والعقد وحاشية الخليفة ومجلس الأمة، الذي يتحدث عنه الحزب في دستوره للدولة الإسلامية.

ولكنه سينكر ما سبق أن أقره ودعا إليه الحزب ومؤسسه، لا لشيء إلا لأن الهيئات التمثيلية جزء من الديموقراطية التي هي غربية، ولم يأتِ بها الإسلام كما سيوضح في الجزء الأخير من كتابه.

خلط المفاهيم

يتبدى الخلط المفاهيمي عند زلوم بالتعميمية والاختزال، فهو يرى أن الديموقراطية انبثقت عن العلمانية، التي لا يذكرها بالاسم، ولكنه يعرّفها بأنها «عقيدة فصل الدين عن الحياة». وعن العلمانية هذه يرى أنه انبثق المبدأ الرأسمالي دون إشارة للمركنتيلية أو الليبرالية أو دور البروتستانتية -حسب ماكس فيبر- في إيجاد الرأسمالية، أو غير ذلك. ففي كلمات موجزة يختزل زلوم تاريخ الأفكار وتاريخ النهضة، على مشجب الاتهام والاستعلاء، فهو يصف هذه العقيدة التي «قام عليها المبدأ الرأسمالي» بأنها: «عقيدة الحل الوسط المائعة، التي تمخض عنها الصراع بين الملوك والقياصرة في أوروبا

وروسيا، وبين الفلاسفة والمفكرين، إذ كان الملوك والقياصرة يتخذون الدين وسيلة لاستغلال الشعوب، وظلمهم ومص دمائهم، بزعم أنهم وكلاء الله في الأرض، وكانوا يتخذون رجال الدين مطية لذلك، فنشأ صراع رهيب بينهم وبين شعوبهم، قام أثناءه مفكرون وفلاسفة، منهم من أنكر وجود الدين مطلقاً، ومنهم من اعترف به، ولكنه نادى بفصله عن الحياة وبالتالي عن الحكم والدولة»[6].

ولكن المؤلف لا يشير إلى أن الدين لم يزُل بل استمر، كما لم تزُل الديموقراطية، ولا يشير إلى أن كثيراً من الحكام على رغم أنهم حكموا باسم الدين -في الشرق قبل الغرب- لم يكن لهم بحقيقة الدين نسب[7].

ويذكر زلوم أن الديموقراطية تقوم على أساس فكرتين: السيادة للشعب، والشعب مصدر السلطات. ولا يشير إلى مسألة الاختيار والحريات الأساسية والمحاسبية والمواطنة وغيرها من المبادئ الديموقراطية التي طورتها الحداثة في مسارها الطويل. فهو اكتفى بالسيادة للشعب، حتى يرد عليها بعد ذلك بأن السيادة «لله» والشعب مصدر السلطات حتى يردّ عليها بأن الشرع مصدر السلطات، على رغم انتهاء كثير من الإسلاميين اليوم إلى القول بأن الأمة مصدر السلطات.

وبعد هذا التفصيل المختزل قفز زلوم مباشرة إلى استنتاجاته التي سيرتب عليها نتائجه موضحاً الملامح الآتية:

1 - أن الديموقراطية هي من وضع عقول البشر، وليست من الله، وهي لا تستند إلى وحي السماء، ولا تمتّ بصلة لأي دين من الأديان التي أنزلها الله على رسله.

2 - أنها انبثقت عن عقيدة فصل الدين عن الحياة، وبالتالي فصل الدين عن الدولة.

---

6 - المرجع السابق، ص3.
7 - المرجع السابق، ص3.

3 - أنها قامت على أساس فكرتي السيادة للشعب، والشعب مصدر السلطات.

4 - أنها حكم الأكثرية، وأن اختيار الحكام وأعضاء المجالس النيابية يتم بأكثرية أصوات المشرِّعين، وأن جميع القرارات فيها تتخذ بأكثرية الآراء.

5 - أنها تقول بالحريات العامة، التي هي حرية العقيدة، وحرية الرأي، وحرية التملك، والحرية الشخصية، وتوجب توفرها لكل فرد من أفراد الرعية، ليتمكن من ممارسة سيادته وتسييرها بنفسه.

ويخلص زلوم بعد هذا العرض المبسط لاستخلاص النتائج الحدية التي يؤكد عليها هذا الكتاب، فيقول: «ومن ملاحظة البند رقم 1 يتبين أن الديموقراطية من أنظمة الكفر، وأنها ليست من الإسلام، ولا تمت له بأية صلة».

وبعد هذا الحكم الديني الصلد بكُفرية الفكرة الديموقراطية، يتجه زلوم لنقد الفكرة الديموقراطية من منظور واقعي فيقول: «وقبل أن نبين مناقضتها للإسلام، وحكم الشرع في أخذها، نود أن نبيّن أن هذه الديموقراطية لم تطبق في أعرق الدول ديمقراطية، وأنها كلها مبنية على الكذب والتضليل، وتبين فسادها ونتنها، وما جرَّت على العالم من مصائب وويلات، ومدى فساد المجتمعات التي طبقت فيها»، وهي عند زلوم «فكرة خيالية غير قابلة للتطبيق، فلم توجد أبداً، ولن توجد، فإن اجتماع الشعب كله في مكان واحد، وعلى الدوام للنظر في الشؤون العامة مستحيل، وأن يتولى الشعب كله الحكم والإدارة مستحيل أيضاً، لذلك احتالوا على الديموقراطية وأوّلوها، وأوجدوا لها ما يسمى برئيس الدولة، وبالحكومة، وبالمجلس النيابي»[8].

وعلى رغم حديث هنتينغتون عن موجة رابعة للتحول الديمقراطي في العالم، وعلى رغم محاسبة الحكام التي جعلت بعضهم يقضي بقية عمره خلف قضبان السجون، يصر زلوم على أن الديموقراطية لم توجد ولن توجد، ليخلص إلى حل واحد وهو عدم جدوى المطالبة بها، ومن المؤكد أنه لن تجوز المطالبة بها حين يكون هناك خليفة حسب ما يتمنى حزب التحرير.

---

8 - المرجع السابق، ص5.

وعودة للأصل الذي وضع لها، من تاريخ إسبرطة اليونانية، دون أن يذكرها، يرى زلوم أن الهيئات التمثيلية والأحزاب تأويل للأصل الإسبرطي وبالتالي «لا ينطبق على الواقع، ولم يوجد في الواقع»[9].

ولأن هناك ديموقراطيات في بلدان أخرى، يستجلب زلوم النقد الماركسي الراديكالي للديمقراطية بسيطرة الرأسماليين عليها، وهو ما لا يصح اعتباره أساساً للاختيار الديموقراطي والعملية الديموقراطية برمتها، حيث تزيد الرشاوى الانتخابية وتأليف القلوب عندنا عنها في الغرب، كما أن العملية الديموقراطية تحترم المؤسساتية التي تصدر عنها القرارات وتحاسب كذلك مخطئيها حتى ولو كانوا رؤساءها.

يقول زلوم في سبيل نقد الديموقراطية: «إن رؤساء الدول في أعرق البلاد الديموقراطية، كأميركا وبريطانيا يمثلون إرادة الرأسماليين، من رجال الأعمال وكبار الملاك، ولا يمثلون إرادة الشعب، ولا إرادة أكثريته، فإن كبار الرأسماليين هم الذين[10] يوصلون إلى سدة الحكم، وإلى المجالس النيابية من يحقق لهم مصالحهم، فهم الذين يدفعون نفقات الانتخابات لرئاسة الدولة، ولعضوية البرلمانات... وهذا واقع معروف في أميركا». ثم ينظر إلى بريطانيا فلا يجد إلا حزب «المحافظين» الذي «يمثل كبار الرأسماليين من رجال الأعمال، وطبقة اللوردات الأرستقراطية، ولا يأتي حزب العمال إلى الحكم، إلا عند حدوث حالة سياسية تقتضي ابتعاد المحافظين عن الحكم»[11].

ويستنتج زلوم من ذلك أن «القول بأن الديمقراطيات في البلاد الأغلبية تمثل رأي الأكثرية كذب وتضليل، وإن القول بأن الحكام يحذرون من أكثرية الشعب، وأنهم يستمدون سلطتهم من الشعب، هو كذب وتضليل كذلك»[12].

وينتقل زلوم بعد ذلك إلى دعوى الديموقراطية في العالم الإسلامي، حيث يصفها بأنها «اسم على غير مسمى، إذ لا يجرؤ أي برلمان في العالم الإسلامي أن يتعرض لشخص

9 - المرجع السابق.
10 - المرجع السابق.
11 - المرجع السابق.
12 - المرجع السابق.

الحاكم، أو أن يتحداه، أو أن يتحدى نظام حكمه»[13]. فهل المشكلة حينئذ في الديموقراطية أم من خانوا فكرتها؟ وهل الحل في ألا تكون هناك ديموقراطية تتيح قدراً من المحاسبة يتحقق متى تحقق له المؤهلون له عبر الاختيار الحر، وليس عبر تديين السياسة أو عسكرتها؟

ويضرب الكاتب مثالاً على ما طرحه من البرلمان الأردني، الذي لا يجرؤ على نقد الملك حسين، وعائلته، حيث يعلم الجميع أن الفساد والانهيار الاقتصادي من «فساد حكم العائلة المالكة وسرقتها للأموال»، وإنما اكتفوا بالتعرض لزيد الرفاعي وبعض الوزراء في الحكومة، وما هم إلا مجموعة من الموظفين الصغار، الذين «لا يجرؤون على أن يتصرفوا أي تصرف دون أن يكون بإذن الملك وعلمه»[14].

ثم يطرح زلوم قضية عدم الاستقرار في محاولته لإفساد الفكرة الديموقراطية بقوله: «إنه إذا لم تكن في البلد الديمقراطي أحزاب كبيرة، يمكنها أن تحصل على الأغلبية المطلقة في البرلمان، وبالتالي تشكل الحكومة وحدها، فإن الحكم في هذا البلد يبقى غير مستقر، وتبقى الحكومات فيه واقعة تحت وطأة أزمات سياسية متلاحقة بشكل مستمر»، وهي مشاكل الحكومات الائتلافية المعروفة، حيث تمر شهور دون أن يتمكن رئيس الدولة من تشكيل حكومة جديدة، مما سيبقي الحكم في البلد -حسب زلوم- مشلولاً وشبه معطل. فهل الحل يكون في الانتظار حتى تكون هناك أحزاب كبيرة؟ وهناك عشرات الحكومات الائتلافية التي لم يتعطل نظام الحكم في بلدانها، ولكنه احترام إرادات الجماهير التي اختارت من يمثلها أقلية أم أغلبية.

يعادي زلوم مبدأ الحريات عداءً شديداً، فحسب تعبيره «من أشد ما بليت به الإنسانية ما جاء به النظام الديموقراطي من فكرة الحريات العامة، التي ترتب عليها ما ترتب من ويلات للبشرية، ومن انحدار المجتمعات في البلاد الديموقراطية إلى مستوى أحط من مستوى قطعان البهائم»[15]. وهو هنا يتجه للنقد الأخلاقي، وكأن التاريخ الإسلامي، على طوله، وأثناء قيام حكومات للخلافة، كان خلواً من الفساد الأخلاقي حسب توصيفاته.

13 - المرجع السابق، ص6.
14 - المرجع السابق، ص6.
15 - المرجع السابق، ص7.

كما يرفض مؤلف الكتاب حق التملك وحريته التي يراها «تؤدي إلى وجود الرأسمالية الضخمة»، وهي تؤدي في النهاية لاستعمار العالم الآخر، وامتصاص دماء شعوبه، والاستيلاء على ثرواته، والاستئثار بخيراته»، وهو كأنه هنا ينفّر المستعمَر من ديمقراطية الاستعمار، التي صنعت نجاحه وتفوقه، بحجة أنها منه. أو لعل الرجل يفسر الاستعمار بأنه إحدى نتائج الديموقراطية، ولو قال الرأسمالية لكان الكلام معقولاً، أو قال بشكل أحرى ضعف المستعمَرين وتخلفهم بينما تقدّم غيرهم.

ويرى زلوم أن الدول الديموقراطية الاستعمارية تتبجح بحديثها «وتشدّقها بالقيم الديموقراطية وبحقوق الإنسان في الوقت الذي تدوس فيه هذه الدول كل القيم الإنسانية والخلقية، وتهدر فيه جميع حقوق الإنسان، بل ودماء الإنسان»[16].

إنه المنظور الديني للسياسة والحكم كما يصر عليه زلوم، وكأن الحرية واختيار الحاكم هي التي جلبت كل السوْءات الأخلاقية التي يرفضها الحسّ الديني، على رغم أن الأنبياء منذ عهد لوط أتوا لمحاربتها، وحذرت منها جميع الأديان، والشرائع وتتحفظ عليها كثير من تشريعات الدول الغربية، ولكن زلوم لا يشير إلى ذلك، فهو يحمل النظام الديمقراطي الفساد الأخلاقي، فـ«الممارسات الجنسية الشاذة والغريبة تملأ هذه المجتمعات الديموقراطية المنحطّة»[17].

مؤامرة الديموقراطية

وبعد كل هذا التقديم يتوجه الكاتب بناظره صوب العالم العربي الإسلامي، الذي يرى أن أدنى رغبة أو مطلب بالديموقراطية فيه إنما هو نتيجة طبيعية لمؤامرة طويلة عليه سوّقتها دول الغرب «الكافر» الذي «استطاع أن يوجد لأفكار الديموقراطية الفاسدة، سوقاً في بلاد المسلمين «... وهو ما كان نتيجة حقدها الدفين على الإسلام والمسلمين الذي أكل

16 - المرجع السابق، ص7.
17 - المرجع السابق، ص8.

كبدها، وعدائها الشديد لهم، ورغبتها في إبعادهم عن دينهم الذي هو منشأ قوتهم وسرّها، وتسويق الديموقراطية لديهم التي قضوا بها على دولة الإسلام التي هي دولة خلافتهم»[18].

وردّاً على أية دفاعات ممكنة عن لقاء بين الديموقراطية والإسلام يقول زلوم منطلقاً من نظرية المؤامرة: «اتخذت الدول الغربية في غزوها التبشيري والثقافي للبلاد الإسلامية أسلوب الحطّ من شأن الإسلام، وتشويه أحكامه، وتشكيك المسلمين فيه، وحملهم على الامتعاض منه» وأخذت كذلك «أسلوب التضليل، فأوهمت المسلمين أن حضارتها لا تتناقض مع حضارة الإسلام، لأن حضارتها مأخوذة منه، وأن أنظمتها وقوانينها لا تخالف أحكام الإسلام»[19].

ويتابع زلوم تفسيره لـ «المؤامرة» بقوله إن الدول الغربية «أضفت على أفكارها الديموقراطية، ونظامها الديموقراطي صفة الإسلام، وأنها لا تخالف الإسلام ولا تناقضه، بل هي من الإسلام، لأنها هي الشورى بعينها، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاسبة الحكام، فأثر ذلك على المسلمين تأثيراً كبيراً، وأدى إلى أن تتحكم فيهم الأفكار الغربية، والحضارة الغربية»[20]، وهو ما تثقفت به الفئة المثقفة، سواء من درس منهم في بلاد الغرب، أو في بلاد المسلمين، الذين صاروا «يمقتون الإسلام كما يمقته الأوروبي الكافر، ويحملون للإسلام وللثقافة الإسلامية ولأنظمة الإسلام وأحكامه العداء اللئيم، كما يحمله الأوروبي الكافر، وصاروا أبواق دعاية للغرب وحضارته، وأفكاره وأنظمته»[21].

وقبل أن يدخل زلوم في بيان مناقضة الديموقراطية لنظام الإسلام عرض لموضوع «ما يجوز للمسلمين أخذه مما هو عند الأمم والشعوب الأخرى، وما يحرم عليهم أخذه، وفق ما تدل عليه نصوص الشرع وأحكامه» خاصة وأنه يؤكد على أن «الشريعة الإسلامية حاوية لأحكام الوقائع الماضية كلها، والمشاكل الجارية جميعها، والحوادث التي يمكن أن

18 - المرجع السابق، ص8-9.
19 - المرجع السابق، ص9.
20 - المرجع السابق.
21 - المرجع السابق، ص10.

تحدث بأكملها، فلم يقع شيء في الماضي، ولا يحصل شيء في الحاضر، ولا يحدث شيء في المستقبل إلا ولكل شيء من ذلك حكم في الشريعة، فقد أحاطت الشريعة بجميع أفعال الإنسان إحاطة تامة شاملة»[22]. وقد انتهى في هذا الجزء من كتابه الصغير إلى القول بجواز الأخذ عن غير المسلمين «جميع الأفكار المتعلقة بالعلوم والصناعات والاختراعات، وجميع هذه الأشكال المدنية الناتجة عنها لا تتعلق بالعقائد، ولا بالأحكام الشرعية التي تعالج مشاكل الإنسان في الحياة، وإنما هي من الأشياء المباحة التي يستخدمها الإنسان في شؤون حياته»[23].

ودليل زلوم على حكمه ذلك «الآيات العامة الواردة في إباحة الانتفاع بجميع الأشياء الموجودة في الكون للإنسان، ولما رواه مسلم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «إنما أنا بشر مثلكم، إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم فإنما أنا بشر». وقوله، صلى الله عليه وسلم: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[24].

أما ما لا يجوز أخذه، عند زلوم ومنظوره الإسلامي، فهو «الأفكار المتعلقة بالعقيدة، والأحكام الشرعية، والأفكار المتعلقة بحضارة الإسلام، ووجهة نظره في الحياة، والأحكام التي تعالج مشاكل الإنسان، فإنها جميعاً يجب أن تكون وفق الشرع، ولا يجوز إلا أن تؤخذ من الشريعة الإسلامية حصراً، أي ما جاء به الوحي من كتاب الله وسُنّة رسوله، وما أرشدنا إليه من قياس وإجماع الصحابة، ولا يجوز أن يؤخذ من غير ذلك ولا بحال من الأحوال»[25].

ويرى زلوم أنه «إذا ما قرنت ما في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: 7)، بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: 63)، ظهر جلياً وجوب حصر الأخذ»[26].

22 - المرجع السابق، ص11.
23 - المرجع السابق ص12.
24 - المرجع السابق، ص12.
25 - المرجع السابق، ص12.
26 - المرجع السابق، ص13-14.

وينتهي زلوم إلى أنه «لا يجوز أخذ حضارة الغرب، وما انبثق عنها من أنظمة وقوانين، لأنها تتناقض مع حضارة الإسلام، إلا الأنظمة والقوانين الإدارية فإنها من المباحات التي يجوز أخذها، كما أخذ عمر بن الخطاب نظام الدواوين من فارس والروم»[27]. وعلى ذلك «فلا يجوز أن يؤخذ نظام الحكم الديموقراطي ولا نظام الاقتصاد الرأسمالي ولا نظام الحريات العامة الموجودة عند الحريات الغربية، فالدساتير والقوانين الديموقراطية، وأنظمة الحكم الملكية والجمهورية، والبنوك الربوية، والبورصات وأسواق النقود العالمية، كلها لا يجوز أخذها، لأنها كلها أنظمة كفر، وقوانين كفر، تتناقض مع أحكام الإسلام وأنظمته»[28]. وبينما «قامت الحضارة الغربية كلها على قاعدة الديموقراطية فإنما يقوم نظام الإسلام وحضارته على قاعدة العقيدة الإسلامية، التي توجب تسيير حياة البشر وفقها بأوامر الله ونواهيه»[29].

نكتشف قبل نهاية الكتاب أن عبدالقديم زلوم يتحدث عن الرأسمالية فقط كمعنى للحضارة الغربية، فالحضارة الشيوعية التي يحرم أخذها كذلك، لأنها حضارة ملحدة، تقوم على أساس عقيدة لا خالق للوجود، وأن المادة هي أصل الأشياء ونظرية التطور المادي. الحاكم في الإسلام هو الله أي الشرع[30]، كما أن الإسلام لم يعطِ الأمة حق عزل الحاكم كما هو في النظام الديموقراطي، ولا يجوز الخروج عليه إلا إذا أظهر الكفر البواح[31]. العقيدة التي قامت عليها الديموقراطية هي عقيدة فصل الدين عن الحياة، وهي عقيدة لا تنكر الدين، لكنها ألغت دوره في الحياة، وبالتالي «جعلت الإنسان يضع نظامه»[32].

ثم يتتبع عبدالقديم زلوم الديموقراطية وما افترضه لها من الحديث عن السيادة للأمة الذي يعارض الإسلام حيث السيادة فيه للشرع، ولا اعتبار فيه برأي أكثرية أو أقلية، كما يتابع نقده لمسألة الحريات العامة، التي تناقض الإسلام خاصة في حرية المعتقد حيث

27 - المرجع السابق ص14.
28 - المرجع السابق، ص14.
29 - المرجع السابق، ص15.
30 - المرجع السابق، ص15.
31 - المرجع السابق ص17.
32 - المرجع السابق، ص15.

ينص الحديث على أن «من بدّل دينه فاقتلوه»، كما أن حرية الرأي للمسلم مقيدة «حملاً وقولاً ودعوة في ذلك بالأحكام الشرعية»[33].

ويرفض زلوم الحرية الشخصية في الغرب، وسائر الحريات العامة، مقيداً إياها بالشرع والتصور الحضاري الإسلامي، وينتهي من مبحثه بحكم حاسم جعله عنوان كتابه، وهو بخصوص الديموقراطية وأنه «يجب على المسلمين أن ينبذوها نبذاً كلياً، فهي رجْس، وهي حكم طاغوت، وهي كفر، وأفكار كفر، وأنظمة كفر، وقوانين كفر، ولا تمتّ للإسلام بأية صلة»[34].

إن مطلب الديموقراطية حسب ما عرضه «أمير» حزب التحرير السابق كفر، وإن الديموقراطية لا يجوز حتى احترامها أو التعاطي معها، لأنها حسب عبد القديم زلوم تخالف الإسلام، ولو أراد الدقة لقال إنها تخالف إسلام حزب التحرير و«دولة الخلافة» الموعودة التي يسعى إليها، وليس الإسلام.

---

33 - المرجع السابق، ص19.

34 - المرجع السابق، ص22.

الدولة الإسلامية كما يراها النبهاني

كتاب:

نظام الحكم في الإسلام

المؤلف: تقي الدين النبهاني

منشورات حزب التحرير،
القدس، 1953

قراءة: يوسف الديني

يعتبر كتاب «نظام الحكم في الإسلام» الذي ألفه النبهاني إحدى أكثر الصياغات المعاصرة لنظام الحكم من وجهة نظر «الإسلام السياسي» بشكل عام و«حزب التحرير» على وجه الخصوص.

جعل الشيخ النبهاني آليات نظام الحكم الإسلامي على شكل نصوص يمكن أن تتحول إلى مواد تشريعية ودستورية تطرحها الجماعة كبرنامج سياسي مستقل. يمكن القول إن موقف «حزب التحرير» ومؤسسه تقي الدين النبهاني لا يختلف كثيراً عن موقف ما عرف لاحقاً بتيار «السلفية الجهادية»؛ فالنبهاني في كتابه «الشخصية الإسلامية» يعرِّف دار الإسلام بأنها «البلاد التي تخضع لحكم الإسلام، ويحكمها المسلمون، سواء أكان سكانها مسلمين أم كانوا ذمِّيين». وطبقاً لتعريفه فإنه لا يجعل من انتماء السكان الديني عاملاً محدداً في تعريف الدار بل يشترط أن يكون السلطان والقوة للمسلمين في الدار التي تحكم بالإسلام، وإلا فالدار دار كفر وحرب، وبمصطلحه، أن يكون أمان أهلها بأمان المسلمين، أي بقوتهم وسلطانهم، فلو عيَّن الكافر حاكماً مسلماً وحكم بالإسلام فالدار دار كفر وحرب؛ لأن أمانه بأمان الكافر الذي عيّنه لا بأمان المسلمين.

يعتقد النبهاني أن دار الكفر هي حكماً دار حرب، «كلاهما بمعنى واحد» كما يقول: و«المسلمون مأمورون بالحرب، أي بالقتال حتى يقول الناس لا إله إلا الله، أو حتى يخضعوا لأحكام الإسلام، فإن خضعوا لأحكام الإسلام وقع عنهم القتال ولو ظلوا كفّاراً، وإن لم يدخلوا تحت حكم الإسلام يحارَبون، فسبب حربهم كونهم كفاراً لم يستجيبوا للدعوة، وسبب وقف القتال قبولهم الحكم بالإسلام».

والنبهاني في موقفه هذا يعتبر أن أصل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين هو الحرب، وليس السلم، أو حتى الدعوة والهداية، ولكن مفهوم «الدار» يجعل المعركة مع المسلمين أنفسهم كما أوضحنا سابقاً عند حديثنا عن مفهوم «الدار» لدى «السلفية الجهادية».

فكرة الكتاب

يؤكد النبهاني بداية على ضرورة تطبيق الإسلام بشكل كامل ومطلق، وهو هنا يهاجم أنصار «المرحلية» من رموز التيارات الأخرى، وعلى رأسها جماعة «الإخوان المسلمين».

فمن وجهة نظره يجب تطبيق الإسلام كاملاً ودفعةً واحدة، بل وينص النبهاني على تحريم التدرج في أحكامه، لأن في ذلك تعطيلاً لبعض الأحكام الشرعية، وهو أمر مرفوض شرعاً.

يؤكد النبهاني ذلك بقوله: «الواجب تطبيق الإسلام تطبيقاً كاملاً من الأفراد في ما هو من شأنهم ومن الدولة في ما هو من شأنها، إلا أن هناك حالات اضطرارية أباح الله سبحانه وتعالى فيها للأفراد والدولة القيام بأعمال تتناقض مع الحكم الأصلي، فقد أباح الله تعالى للدولة في عدة حالات اضطرارية أن تقوم بأعمال على غير ما جاء به الحكم الأصلي، وذلك بأن تدفع إلى عدوها مالاً إذا كانت في حالة ضعف وتخشى أن يجتثها ذلك العدو وهي لا تقدر على صدّه، أو إذا كانت في حرب فعلية ورأت أن عدوها يفوقها عدداً وعدة وخافت الهزيمة وعدم قدرتها على الصمود أو عدم قدرتها على صدّه».

أركان الدولة

يقوم نظام الحكم في الإسلام عند النبهاني على أربعة مرتكزات أساسية:

الأول: سيادة الشريعة.

الثاني: تنصيب خليفة واحد على الديار الإسلامية.

الثالث: أن يكون سلطان الخليفة تابعاً لسلطان الأمة الإسلامية.

الرابع: للخليفة الشرعي وحده الأخذ بتطبيق الأحكام الشرعية وفرضها على الرعية، وفي هذا السياق يؤكد النبهاني «أن رئيس الدولة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة وهو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبناها نافذة، وإذا تبنى حكماً شرعياً صار ذلك الحكم وحده هو الحكم الشرعي الواجب العمل به، وأصبح حينئذ قانوناً نافذاً وجبت طاعته على كل فرد من الرعية ظاهراً وباطناً».

من جهة أخرى يرى النبهاني أن الدولة الإسلامية تقوم على ثماني دعائم، تتكامل فيما بينها على تطبيق روح الإسلام ونصّه في الحكم وهي:

1 - الخليفة.
2 - معاوِن التفويض.
3 - معاون التنفيذ.
4 - أمير الجهاد.
5 - الولاة.
6 - القضاة.
7 - مصالح الدولة.
8 - مجلس الأمة.

كما تتحدد مصادر التشريع عنده بالمصادر التقليدية التي نص عليها الفقهاء في كتب أصول الفقه، وهي القرآن الكريم والسنّة النبوية وإجماع الصحابة المعتبر وصحيح القياس.

من جهة قانونية يؤكد النبهاني على أن الخلافة التي تحمل رسالة الإسلام إلى العالم عبر صيغتي الدعوة والجهاد هي عقد مراضاة واختيار، فلا يمكن أن يجبر أحد على قبولها أو اختيار من يتولاها، في محاولة لصبغ هذا الإطار السياسي بصبغة سلمية. لكن يعود النبهاني فيتناقض مع دعوى «السلمية» في الاختيار، ليؤكد أن البيعة فرض كفاية وليست فرض عين، أما وجود بيعة في عنق المسلم لإمام ففرض عين، أي أن الواجب هو وجود إمام ينقاد له المسلمون جميعاً فيكون له في عنق كل مسلم بيعة؛ فهي من وجهة نظره بيعة تأكيد وتثبيت للبيعة الخاصة (بيعة الانعقاد)، ولذلك للإمام أن يجبر الناس عليها، كما أن له أن ينيب عنه شخصاً أو أشخاصاً في الأمصار لأخذها له.

الإطار الجغرافي لدولة الإسلام

وبالنسبة للإطار الجغرافي الذي تجب فيه البيعة، فهو البلاد الإسلامية، فالمسلمون الذين لهم حق اختيار الإمام وتنصيبه هم الذين يعيشون في البلاد الخاضعة

لسلطان الدولة فقط، أما غيرهم فلا تشترط بيعتهم ولا رضاهم، لأنهم إما خارجون على سلطان الدولة، أو يعيشون في «دار كفر».

أما الطاعة فهي فرض على جميع المسلمين سواء كانوا يعيشون داخل الدولة أم كانوا خارجها، ولذا فإن واجب المسلمين هو الانشغال بتنصيب ذلك الخليفة حتى تسقط عنهم الفرضية، وهم مذنبون مرتكبون لمعصية عظيمة في حال أنهم بقوا على وضعهم دون اختيار خليفة لهم.

وبالنسبة للأوضاع الحالية التي تعيشها البلدان الإسلامية فإن النبهاني يؤكد، كما هو الحال في النظرية السياسية السُّنية بمفهومها الكلاسيكي، بطلان ولاية المتغلِّب بقوة السيف، وهو في نظره «مغتصِب» للحكم، لكن تنعقد له الولاية إذا أقنع الناس بأن مصلحة الإسلام والأمة تقتضي بيعته، فبايعته الأمة بالرضا والاختيار، فتنعقد له الإمامة بذلك الرضا من الأمة وليس بغلبته.

وفي حال غابت الخلافة، ولم يستطع المسلمون تنصيب خليفة لهم، فإنه يجوز -من وجهة نظر النبهاني- لمن يستولون على السلطة، أن يرشحوا شخصاً مؤهلاً للخلافة، ثم يجمعوا أهل الحل والعقد أو أكثرهم في ذلك القطر، وأن يطلبوا منهم مبايعة هذا الشخص بالرضا والاختيار ثم يُلزَم بقية المسلمين ببيعتهم.

واجبات الدولة الإسلامية

يعتبر النبهاني أن تحقيق الأمان الداخلي والخارجي هو أهم واجبات الخلافة، فالأمان الداخلي هو أن يأمن كل واحد من الرعية على عرضه ودمه وماله. والأمان الخارجي هو أن تكون الدولة حامية حدودها من الغارة عليها بسلطانها هي لا بسلطان غيرها، سواء تحقق الرد فعلاً أم لا.

كما أن الدولة الإسلامية هي الجهة المُخوّلة بتنفيذ الأحكام، فهي المنفذ لعمل الإمارة الواجبة، فواجب السلطان في حقيقته الجوهرية هو رعاية شؤون الناس وتدبير مصالحهم.

وفي توضيح مفهوم القوة وعلاقته بسياسة الخليفة، يعتبر النبهاني أن «السلطان غير القوة وإن كان لا يعيش إلا بها، والقوة غير السلطان وإن كان لا يستقيم أمرها إلا به».

صلاحيات الإمام

يرى النبهاني أن سلطة الإمام الشرعي مقيَّدة بمدى تطبيقه للشريعة، فللإمام حق تصريف الأمور ورعاية الشؤون بشكل مطلق كتعيين الولاة وتبني أحكام شرعية والسماح بفتح سفارات أو عقد المعاهدات وغير ذلك من أمور الأمّة والدولة. إلا أن هذه الرعاية مقيّدة بالشرع، أي بالنصوص الشرعية، فلا يجوز القيام بأي أمر منها على غير الوجه الشرعي. وللإمام أيضاً الحق في سن القوانين الإدارية وما شابهها لتسيير شؤون الناس وتدبير أمورهم، ولكن الإمام مقيّد فيها بما جُعل له حق التصرف فيه مباحاً بحسب رأيه واجتهاده، من مثل سَن قوانين لإدارة الجيش أو سن قوانين لإدارة المصالح وموظفي الدولة. ولذلك فلا يجوز وهو مقيد الحال، كما سبق، أن يتبنى لنفسه خلاف ما يتبناه للأمة، لأن ما يتبناه لنفسه هو الحكم الشرعي في نظره، وهو ملزم بأن يرعى شؤون الناس بما يراه هو حكماً شرعياً سواء عن تقليد لغيره أو عن اجتهاد من نفسه.

محاسبة الخليفة

يتحدث النبهاني كذلك في ما يخص صلاحيات الإمام، أنه في حال ظلَم الخليفة المعيَّن من الأمة وجبت محاسبته، وإن فسَق فسقاً ظاهراً وجبت محاسبته وعزله، وإن أظهر الكفر البواح ينعزل في الحال ووجب قتاله إن لم يعتزل.

رعاية الجهاد في نظام الدولة الإسلامية

يركز النبهاني في تفصيله لأنظمة الدولة الإسلامية على مسألة «الجهاد» باعتباره منهجاً للتعامل مع خصوم الدولة، فهو يتحدث عن وظيفة «أمير الجهاد»، الذي يتولى أربع دوائر هي الخارجية والحربية والأمن الداخلي والصناعة، ويتبع الجيش، إلا أن قيادة الجيش

هي بيد الخليفة مباشرةً. وتتولى دائرة الخارجية جميع شؤون الدولة الخارجية المتعلقة بالدول الأجنبية، كما تتولى دائرة الحربية جميع الشؤون المتعلقة بالقوات المسلحة، من جيش وشرطة ومعدات وعتاد ومهمات. وفي المقابل تتولى دائرة الأمن الداخلي كل ما له مساس بالأمن في البلاد، بواسطة القوات المسلحة، والشرطة هي الوسيلة الرئيسية لذلك.

الجهاد هوية الأمة

في غير ما مناسبة لا يفتأ النبهاني يؤكد على أن هوية الأمة الإسلامية هي الجهاد في سبيل الله، فالأمة هي أمة جهاد وقتال، وهي تدرك أن القتال والحرب أمر محتمل بينها وبين غيرها في أي وقت، ولذلك فهي تعيش اقتصاد حرب وتقيم الصناعة فيها على أساس حربي، ليسهل تحويلها إلى الصناعة الحربية في أي وقت.

مصالح الدولة

في ما يخص تنظيم مصالح الدولة، فإن جميع الأمور المتعلقة بمصالح الناس تتولاها مصالح ودوائر وإدارات، والمصلحة هي الإدارة العليا لأي شأن من شؤون البلاد كالتعليم والصحة والزراعة والصناعة والمواصلات. وتقسم كل مصلحة من هذه المصالح إلى دوائر، فتقسم دائرة التعليم مثلاً إلى دائرة التعليم العالي ودائرة التعليم الإلزامي ودائرة التوجيه والتثقيف العام وهكذا، وتقسم كل دائرة إلى إدارات في البلاد وفق الحاجة، وكل مدير في هذه المصالح أو الدوائر أو الإدارات يكون مسؤولاً أمام مدير جهته وأمام الولاة والعمال في منطقته من حيث التقيد بالأحكام والأنظمة العامة.

صلاحيات الشورى

يعتقد النبهاني أن آلية الشورى الإسلامية حق للأمة، والمحاسبة واجبة عليها، والوكالة من المباحات، فيجوز أن يوكل الناس عنهم من يحاسب أو يبدي الرأي. ومن هنا

فإن أبرز صلاحيات مجلس الأمة هي: مشاورة الإمام، ومحاسبة الحكام على جميع الأعمال، وإظهار عدم الرضا من الولاة والمعاونين، ومناقشة ما يريد الإمام أن يتبناه من دستور أو قوانين.

فالأصل لدى النبهاني في معنى الشورى يكمن في استعراض المواقف التي استشار فيها الرسول، صلى الله عليه وسلم، المسلمين، حيث يتبين أنه ترك رأي الناس أو لم ينزل عنده عندما تعلق الأمر بحكم شرعي أو رأي فني بحاجة إلى خبرة أو معرفة. وأنه، صلى الله عليه وسلم، نزل عند رأي الناس عندما تعلق الأمر بتنفيذ عمل.

وبالنسبة للحكم التكليفي فالأصل في الشورى أنها مندوبة، ولكن إذا عرض الإمام الموضوع على مجلس الأمة فإنه ملزم في كل ما يتعلق بالقيام بالأعمال، وغير ملزم في ما يتعلق بالتشريع وتبني الأحكام والتعاريف، وكذلك في ما يتعلق بالأمور التي تحتاج إلى فكر وبحث أو تدخل في إطار الآراء الفنية والعلمية التي تحتاج إلى معرفة وخبرة. أما المحاسبة فهي جائزة على كل الأمور التي وقعت من الدولة، وهي -أي المحاسبة- تكشف الرأي وتوضحه وتوجد الرأي العام، وهو أقوى سلطاناً من الجيوش ويخشاه الحكام في كل مكان.

من جهة أخرى يؤكد النبهاني على أن الشورى الملزمة، إنما هي في شأن الحاكم مع من ينتدبون انتداباً للشورى، سواء أكان انتداباً دائماً كمجلس الأمة، أم انتداباً لمسألة معينة، كأن يجمع الخليفة وجوه المسلمين في حادثة غير عادية ليشاورهم فيها، أما عدا ذلك فالشورى غير ملزمة بل هي كمداولة حديث حتى في ما يتعلق بالعمل.

كتاب:

الصعود الشيعي

كيف تشكل الصراعات داخل الإسلام صورة المستقبل

المؤلف: فالي نصر

قراءة: أكرم سلامة

واحد من الأسئلة الجوهرية التي طرحتها الحرب في العراق، على الأقل في الصحافة الأميركية، هو كيف ستؤثر هذه الحرب على توازن القوة المتوتر بين الشيعة والسنّة، ليس فقط في العراق ولكن في المنطقة ككل؟

يحاول كتاب «الصعود الشيعي»، الذي ألفه الدكتور فالي نصر، الأستاذ بالمدرسة العليا البحرية، والزميل في مجلس العلاقات الخارجية بالولايات المتحدة، استكشاف تأثير حرب العراق على تغير أوضاع الشيعة في المنطقة، ويركز أيضاً على الدور والنفوذ القوي لإيران داخل العراق، والمخاوف السنّية والأميركية تجاه هذا الدور، بالإضافة إلى الحديث عن فرص قيام تنسيق أمريكي- إيراني بخصوص العراق قد يمتد لباقي ملفات الخلاف بينهما. تعد حرب العراق عام 2003، الحلقة الأكثر أهمية في تاريخ الشيعة الحديث بعد الثورة الإسلامية الإيرانية عام 1979، سواء في تأكيدها الرمزي والإيجابي على الاستحقاق السياسي للشيعة في العراق، وتحققه، أو دلالتها السلبية في سقوط أكبر عدو للشيعة على مدار القرن العشرين، وهو النظام البعثي بقيادة صدام حسين، سواء في قمعه الداخلي أو في حربه الخارجية، ودعايته الأيديولوجية المناهضة والرافضة لها.

ومنذ هذا العراق الجديد، شهدت الساحة العراقية تحولات مهمة بالنسبة لأوضاع القوى السياسية في الداخل، تمثلت في صعود قوي للشيعة وبعض القوى الأخرى مثل الأكراد، وفي الوقت نفسه بدأ الدور السنّي داخل العراق في الانحسار، خاصة في إطار العملية السياسية التي تبنّتها الولايات المتحدة بالتعاون مع الشيعة والأكراد.

أمام بحر من رايات حزب الله الصفراء في 22 سبتمبر (أيلول) من العام 2006 في لحظة انتشاء بالنصر لقائد شيعي، وهو النصر الذي ترددت أصداؤه على امتداد الشرق الأوسط، وصف حسن نصر الله، أمين عام حزب الله، حرب الـ 33 يوماً، التي خاضها الحزب مع إسرائيل عام 2006 بأنها كانت «نصراً إلهياً»، هذا رغم اعترافه قبيل انتهاء الحرب بأنها كانت بدرجة كبيرة مجازفة، أو مغامرة كما وصفها معارضو مبادرته[1].

وانطلاقاً من حزب الله، إلى القوى والحركات الشيعية في العراق، إلى الملف النووي الإيراني، إلى المطلبية والمعارضة السياسية الشيعية في عدد من بلدان الشرق الأوسط؛ يتأكد لنا أن هناك زخماً شيعياً صاعداً في المنطقة، صارت فيه رموز شيعية كنصر الله وأحمدي نجاد، وبدرجة ما مقتدى الصدر في العراق هي الأقرب للوجدان الأيديولوجي

1 - راجع خطابات حسن نصر الله على موقع حزب الله على الرابط التالي:
http:// www.moqawama.org

المقاوم في المنطقة، خاصة وأن حظها من العقلانية، مهما اختلفنا معها، يختلف عن الجهاديين القاعديين الذين يفتقدون للشرعية، سوى من تأويلاتهم، كما أن آثار أفعالهم لم تجر على المواطن العام سوى إحساسه بالخطر، بينما صارت الرموز الشيعية لا تعني للأقلية الشيعية فقط معنى التحدي والانتصار والمقاومة والنجاح «في النموذج العراقي» بل لعله صار للجماهير المسلمة بعموم، مما زكى مخاوف عديدة لدى الأغلبية السنّية من هذا الصعود الواقعي والرمزي للشيعة[2].

صارت هناك صحوة أو نهضة شيعية، على تعبيرات فالي نصر في كتابه، لم يعد من الممكن تجاهل تأثيرها، بل نالت اعتراف كثير من القادة في المنطقة الذين تضم بلدانهم أقلية شيعية معتبرة، وكذلك غيرهم؛ زاد من أهميتها انتعاش الديمغرافية السياسية الشيعية، وصعود فعلها وليس فقط مطلبيتها في العديد من بلدان المنطقة، وهو ما جعل العديد من الساسة العرب يتحدثون حول خطورة الهلال الشيعي، بينما يؤكد البعض الآخر وعيهم بها، فيذكر خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز في يناير (كانون الثاني) سنة 2006: «واعون لحجم الانتشار الشيعي وأين وصل في مداه»، بينما يؤكد الأمير الكويتي على غلبة السنّة التاريخية والمستمرة منذ قرون بقوله: «إن الانتشار الشيعي لن يحقق أهدافه لأن السنّة محصّنون ضد أي محاولة تقوم بها الطوائف الأخرى لاختراق أو الإنقاص من سلطتهم التاريخية»، كما حذر علماء سنّة مرموقون مثل القرضاوي من الاختراق الشيعي لبلاد السنّة، وهو ما لم يكن معروفاً ولا مذكوراً قبل عام 2003. ونجد في فلسطين المحتلة جماعة لا تقاوم المحتل الإسرائيلي بل تصف نفسها بأنها «لجنة الدفاع عن أهل السنّة» في وجه الرافضة، وهو النعت السجالي لدى السنّة في وجه الشيعة[3].

2 - Scott Peterson, Shiites Rising, Islam›s minority reaches new prominence, Christian Science Monitor, 6 /6 /2007.

3 - راجع مجلة الحقيقة التي تصدر عن لجنة الدفاع عن أهل السنّة في فلسطين على الرابط التالي:
http: //www. haqeeqa. com

أسباب الصحوة

بدأ فالي نصر كتابه بتمهيد تاريخي، محاولاً فيه تفسير تكون الشيعة تاريخاً وأصولاً في التاريخ العربي الإسلامي، ويحدد نصر الميول والنزعات السياسية والثقافية التي ميزتهم كأقلية كبيرة، في العالم العربي والإسلامي.

بداية يردّ فالي نصر الصحوة الشيعية للسياسة الأميركية في المنطقة، بشكل كبير، وهو ما يعبّر عنه بقوله: «مع انهيار نظام صدام حسين في العراق، شجعت إدارة بوش وساعدت على انطلاق وتقوية الأغلبية الشيعية في العراق بشكل واسع، قد يخل بالتوازن الطائفي في العراق وفي منطقة الشرق الأوسط لسنوات طويلة قادمة، هذا التطور أثار قلق بعض الحكومات العربية السنّية، ولكن هذا التطوّر قد يمثل فرصة لواشنطن لبناء جسور وعلاقات قوية مع الشيعة في المنطقة خاصة في إيران».

ويؤكد على التغييرات التي أحدثتها حرب العراق في المنطقة ونتائجها غير المتوقعة بالنسبة للولايات المتحدة، بقوله: «ساهمت حرب العراق في إحداث تغييرات كبيرة في الشرق الأوسط، رغم أن هذه التغيرات لم تكن بالشكل الذي توقعته الولايات المتحدة، فعندما أسقطت الحكومة الأميركية نظام صدام حسين عام 2003، اعتقدت أن تغيير النظام سوف يساهم في جلب الديموقراطية للعراق وبالتالي لباقي دول المنطقة» وهو ما يفسره فالي نصر بردّه إلى سوء إدراك إدارة بوش للمسألة السياسية، فقد «نظرت إدارة بوش إلى السياسة على أساس العلاقات بين الأفراد والدولة، ولكنها فشلت في إدراك أن الشعوب في منطقة الشرق الأوسط تنظر للسياسة أيضاً كميزان للقوى بين الجماعات المختلفة داخل الدول».

ولهذا، بدلاً من أن يكون سقوط نظام صدام حسين فرصة لبناء ديموقراطية تحررية في العراق، وجد العديد من العراقيين في سقوط النظام البعثي فرصة للقضاء على الظلم في توزيع القوى بين الجماعات المختلفة داخل العراق. ثم يضيف فالي في تأكيد فكرته ونتيجته عن الصحوة الشيعية، حيث أخلت السياسة الأميركية بالتوازن الطائفي في

العراق، عن طريق مساعدتها على إحياء وانطلاق شيعي واسع، وهو ما سينعكس أثره في كل المنطقة حسب رؤيته.

ولكن نصر يؤكد على أمر يلح على وضعه في الاعتبار وهو حسب قوله «ثمة حقيقة لابد من وضعها في الاعتبار، وهي أنه لا توجد قيادة موحّدة للشيعة في المنطقة، ولكن يمكن القول إن الشيعة يشتركون في وجهة نظر دينية متماسكة». وعن الحجم الحالي للشيعة يذكر فالي نصر أنهم اليوم يمثلون «رقماً انتخابياً قوياً، والدليل على هذا أن الشيعة يمثلون 90% من الإيرانيين، حوالي 70% من الذين يعيشون في منطقة الخليج (الفارسي)، وتقريباً 50 % من الذي يعيشون بصفة إجمالية، أي حوالي 140 مليون شخص. وقد ظل الكثير منهم مهمشاً لفترة طويلة، ولهذا فهم يطالبون بحقوق أكثر ووضع سياسي أفضل».

وعن تأثير ما استجد على أوضاع الشيعة في العراق على الشيعه في سائر أنحاء المنطقة، أنه «قد ساهمت هذه التطورات الأخيرة في تعبئة شيعة المملكة العربية السعودية (حوالي 10 % من السكان)» ويستشهد الكاتب بأنه في الانتخابات البلدية في السعودية عام 2005 شهدت المناطق ذات الأغلبية الشيعية إقبالاً ملحوظاً، وقام حسن الصفار زعيم الشيعة في السعودية بتشجيع الشيعة على التوجه لصناديق التصويت، وذلك مثلما حدث في العراق، والعمل على الاستفادة قدر الإمكان من قاعدة المشاركة في الانتخابات.

وحسب المؤلف، فإن تأثير ما حدث للشيعة في العراق قد انسحب كذلك إلى المناطق الأخرى، فحسب القاعدة السحرية التي استخدمها الشيعة في العراق والتي تنص على «رجل واحد، صوت واحد» استفاد منها الشيعة في لبنان (الذين يبلغون حوالي 45% من السكان). ونفس الأمر توقع فالي نصر حدوثه مع الشيعة في البحرين (الذين يمثلون 75% من السكان) ولكنه لم يحدث بنفس الدرجة، وكان ذلك بعد صدور الكتاب.

وقد أورد نصر في كتابه نسباً تفصيلية لعدد الشيعة في المنطقة، يوضحها الجدول التالي[4]:

---

4 - ملاحظات: يدخل ضمن أعداد الشيعية الموجودة في الجدول الشيعة الإثنى عشرية، ويستثنى من هذا الإسماعيليون والعلويون والزيديون. المرجع: - البيانات تم الاستناد إليها من خلال العديد من الإشارات العلمية، ومن بعض الحكومات والمنظمات غير الحكومية في الشرق الأوسط والغرب. (هذه الأرقام غير صحيحة قارنها بالجدول المقارن لعدد الشيعة في المنطقة الذي نشرناه في الراصد عدد 39 باب دراسات).

الدولة	نسبة الشيعة من إجمالي عدد السكان	إجمالي عدد السكان	عدد الشيعة
إيران	%90	67.7 مليون	61.8 مليون
باكستان	%20	165.8 مليون	33.2 مليون
العراق	%65	26.8 مليون	17.4 مليون
الهند	%1	مليار ومائة مليون	11 مليون
أذربيجان	%75	8 مليون	6 مليون
أفغانستان	%19	31.1 مليون	5.9 مليون
السعودية	%10	27 مليون	2.7 مليون
لبنان	%45	3.9 مليون	1.7 مليون
الكويت	%30	2.4 مليون	730 ألف
البحرين	%75	700 ألف	520 ألف
سوريا	%1	18 مليون	190 ألف
الإمارات	%6	2.6 مليون	160 ألف
قطر	%16	890 ألف	140 ألف

ومن التأثيرات المهمة لعملية تحرير العراق أنها أوجدت حسب المؤلف «روابط سياسية واقتصادية وثقافية جديدة بين الجاليات الشيعية في الشرق الأوسط» كان من أهم

مظاهرها «نشاط حركة الحجاج الشيعة إلى النجف، والمدن الشيعية المقدسة الأخرى في العراق. كما زادت وظهرت العديد من مظاهر الشيعة في الدول الخليجية، فصور علي خامنئي المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية، ورجل الدين اللبناني والزعيم الروحي لحزب الله اللبناني السيد محمد حسين فضل الله موجودة في كل مكان في البحرين. أيضاً رجال الدين الشيعة في هذه الدول أصبحوا أكثر حرية وجرأة في الوقت الحاضر في ممارسة شعائرهم الدينية».

شرق أوسط أكثر تشيعاً

ولهذا فالشرق الأوسط الذي سيظهر من بوتقة الحرب في العراق قد لا يكون أكثر ديموقراطية، لكنه بالتأكيد سيكون أكثر تشيعاً. وربما يكفي القول هنا إن صعود الشيعة العراقيين إلى السلطة قد أعاد وأحيا الأمل لدى الشيعة في كافة أنحاء المنطقة وهو ما أثار قلق السنّة. الأمر الذي قد ينذر بصراع من أجل السلطة بين المجموعتين قد يهدد استقرار المنطقة.

ويشير فالي نصر إلى تحذير الملك عبد الله ملك الأردن من تكوين «هلال شيعي جديد» يمتد من بيروت إلى طهران، قد ينهي سيطرة الغالبية السنّية المسيطرة في المنطقة.

ويتوقع أن يطغى مثل هذا التوتر بين الصعود الشيعي والقلق السنّي على المشهد في المنطقة في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، حيث يرى فالي نصر أن «استئصال السياسات الطائفية المعادية قد يساهم في ترضية الشيعة بشكل كبير، ولكنه سيزيد من قلق السنّة في كافة أنحاء المنطقة. هذا التوازن الحساس سيلعب دوراً مركزياً في السياسة الشرق أوسطية في العقد التالي، كما سيعيد تعريف علاقات المنطقة أيضاً بالولايات المتحدة والدول الأخرى مثل البحرين، لبنان، المملكة العربية السعودية، ومناطق أخرى في الخليج (الفارسي)».

ولا يرى فالي نصر أن الصعود الشيعي يشكل أي خطر على الولايات المتحدة، رغم وجود رموز شيعية مقاومة للنفوذ والسياسة الأميركية في المنطقة، بل يرى أن هذه الصحوة الشيعية واستثمار الولايات المتحدة لها قد يمثل الإنجاز الحقيقي لحرب العراق، وحسب تعبير فالي نصر فإن هذه الصحوة الشيعية «ليس من الضروري أن تمثل أو تكون مصدر قلق للولايات المتحدة، وذلك رغم أن هذا الصعود قد أثر على مكانة بعض الحلفاء التقليديين للولايات المتحدة في الشرق الأوسط»، ثم يضيف أن «هذا التطور الجديد يمثل فرصة أمام واشنطن لزيادة اهتمامها بمصالحها في المنطقة، وإعادة بناء جسور العلاقات مع شيعة المنطقة، الأمر الذي قد يمثل الإنجاز الحقيقي لتدخل الولايات المتحدة في العراق».

الدور الإيراني

ويلوّح فالي نصر بأهمية الدور الإيراني في هذا الصدد، حيث يمثل شرطاً لنجاح هذه المهمة وهذا الإنجاز، فإيران هي» الدولة التي تضم أكبر نسبة للشيعة في العالم والتي أصبحت قوة إقليمية هامة، ولديها قدرة على التأثير على شيعة المنطقة خاصة في العراق».

ورغم خطورة قضية الملف النووي الإيراني على مصالح الولايات المتحدة وحلفائها في المنطقة، إلا أنه يأخذ إمكانية التوافق والاتفاق بين الطرفين إلى منطقة أخرى، وهي مناقشة ملف مستقبل الشيعة بالعالم دون تمركز حول هذه القضايا السابقة، وهو ما يعبّر عنه فالي نصر بقوله: «وتنحصر العلاقات الأميركية- الإيرانية في التمركز حول بعض القضايا مثل المسألة النووية، والخطابات الدعائية الصادرة من إيران، ولكن على خلفية حرب العراق ونتائجها قد تظهر قضايا أخرى مثل المستقبل السياسي للشيعة في المنطقة».

ويمتد فالي نصر بتأكيده على أهمية الاتفاق أو التفاوض الإيراني الأمريكي، بسرده للدور والعمق الإيراني في العراق، سواء قبل الحرب أو بعدها، فمنذ عام 2003 لعبت إيران دوراً بنّاءً في العراق، حيث كانت الدولة الأولى في المنطقة التي تقوم بإرسال وفد رسمي إلى بغداد لإجراء محادثات مع مجلس الحكم العراقي، وذلك للتعرف على السلطة الجديدة التي وضعتها الولايات المتحدة في العراق. وقد عرضت إيران الدعم المالي على العراق، كما عرضت المساعدة لإعادة بناء البنية والطاقة والكهرباء فيه.

وبعد أن قام رئيس الوزراء العراقي السابق إبراهيم الجعفري بتشكيل حكومة انتقالية في بغداد في أبريل (نيسان) 2005 زارت وفود عراقية رفيعة المستوى طهران، وتم التوصل لبعض الاتفاقيات، وتم التفاوض على تقديم بليون دولار كمساعدات إيرانية للعراق وبعض الصفقات التجارية مثل تصدير الكهرباء وتبادل النفط العراقي الخام.

كما يشير المؤلف إلى تأثير إيران غير الرسمي والذي يبدو أكثر وضوحاً منذ الحرب، وحسب المؤلف «قامت إيران ببناء شبكة رائعة من الحلفاء والعملاء، وتراوحت هذه الشبكة بين موظفي استخبارات، وجيوش شعبية مسلحة».

وهناك جانب آخر من التأثير الإيراني الواضح في الشارع السياسي العراقي، عن طريق علاقاتها القوية التي تربطها بمختلف القوى السياسية الشيعية هناك، وهو ما يستشهد عليه بقوله: «معظم كوادر المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق وحزب الدعوة (بما في ذلك رئيس الوزراء السابق إبراهيم الجعفري، ورئيس الوزراء الحالي نوري المالكي) معظم هذه الكوادر أمضت وقتاً طويلاً في المنفى في إيران قبل العودة للعراق عام 2003، أيضاً تلقى العديد من المنظمات الشيعية العراقية تدريبه على يد الحرس الثوري الإيراني مثل المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق» ويؤكد على هذه العلاقة حتى في ما يخص الزعيم مقتدى الصدر وجيش المهدي، رغم أن مقتدى الصدر في وقت سابق كان يكيل الخطب المعادية لإيران وللحكومة فيها.

ويشير فالي نصر إلى أن واشنطن قد أخفقت في «توقع تأثير إيران في العراق، حيث أساءت فهم تعقد العلاقات لمدة طويلة بين البلدين»، فهي لم تفهم عمق العلاقات بين البلدين وعمق التأثير في الآن نفسه، رغم أن العلاقات بين البلدين كانت معقدة ومتوترة بسبب الحرب في فترة الثمانينات، حيث كان هناك عدد كبير من الشيعة العراقيين في الجيش العراقي الذي تصدى للهجمات الإيرانية على الأراضي العراقية. ورغم كل هذا لم يقسم تراث الحرب الشيعة الإيرانيين والعراقيين كما اعتقدت الولايات المتحدة. إلا أنه يؤكد أن «الشيعة العراقيين يبدون قلقاً متزايداً تجاه هيمنة السنّة أكثر من تأثير طهران في بغداد».

ومن الروابط الأخرى التي يذكرها فالي نصر بين الشيعة في العراق وإيران، بالإضافة إلى الروابط العسكرية والسياسية، روابط أخرى جاءت كنتيجة لموجات الهجرة الشيعية المتعددة، ففي أوائل السبعينات وفي محاولة منه لتعريب العراق، قام صدام حسين بطرد عشرات الآلاف من الشيعة العراقيين ذوي الأصل الإيراني والذين استقروا في دبي، الكويت، لبنان، سوريا، والجزء الأكبر منهم في إيران.

وبعض اللاجئين العراقيين أصبحوا فيما بعد رجال دين كباراً وقادة في الحرس الثوري، وأبرز مثال على ذلك هو آية الله محمد علي تسخيري، الذي يعمل مستشاراً لخامنئي وعميداً لكلية حقاني في قم. وقد عاد تسخيري سريعاً إلى النجف في عام 2004 للإشراف على عمل مؤسسة آل البيت، والتي تستثمر عشرات الملايين من الدولارات في مشاريع البناء في جنوب العراق وتروج لروابط ثقافية بين العراق وإيران.

على مدار الثمانينات، وبعد المذابح المعادية للشيعة عام 1991، لجأ حوالى مائة ألف شيعي عراقي إلى إيران. وفي السنوات المظلمة من التسعينات مثلت إيران مأوى مهماً لشيعة العراق. وبعد إطاحة نظام صدام عاد معظم هؤلاء إلى العراق ووجدوا أعمالاً في المدارس، ومراكز الشرطة، والمساجد، والأسواق، والمحاكم، والجيوش الشعبية، والمجالس العشائرية من بغداد إلى البصرة، وكذلك في الحكومة. وقد أدى التنقل المتكرر للشيعة بين إيران والعراق على مرّ السنين إلى خلق ارتباطات وثيقة بين البلدين.

وتمتاز الروابط الدينية بين البلدين بأنها قوية. فالمنفيون العراقيون في إيران انجذبوا بشكل كبير تجاه آيات الله العراقيين، مثل محمود شاهرودي (رئيس السلطة القضائية)، كاظم الحائري، ومحمد باقر الحكيم (زعيم المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق الذي قتل عام 2003) وهو الذي أشرف على تأسيس المنظمات الدينية العراقية في طهران وقم، وأحدثت تلك المنظمات تأثيراً كبيراً في إيران منذ الثمانينات.

وانضم العديد من رجال الدين الكبار وخريجي الكليات الشيعية العراقية في إيران إلى مؤسسات إيران السياسية، وأصبح عدد كبير منهم قريب الصلة بخامنئي. وهؤلاء الرجال العراقيون عادوا لبلادهم عام 2003 للسيطرة على المساجد والكليات المختلفة وبالتالي ساهموا في خلق محور مهم للتعاون بين قم والنجف.

ومن سوء التقدير لدى الأميركيين، كما يذكر فالي نصر في كتابه، هو تصور الكثيرين في الولايات المتحدة، أنه عندما يتم تحرير العراق، فإن مدينة النجف سوف تنافس قم وتتحدى آيات الله الإيرانيين، ويؤكد نصر أنه «منذ عام 2003 والمدينتان تتعاونان وليس هناك شقة مذهبية واضحة بينهما، أو أي نزوح جماعي لمنشقين من مدينة لأخرى»، ويدلل نصر على ذلك بأن الموقع الإلكتروني لآية الله علي السيستاني (www.sistani.org) مقره قم، وأغلب الضرائب الدينية التي تجمع بواسطة مندوبيه تجمع من إيران.

وزاد التعاون بعد انفتاح الشيعة، وفتح المدن المقدسة والمزارات الشيعية في العراق ثانية بعد سقوط قبضة النظام البعثي السابق، حيث سافر مئات الآلاف من الإيرانيين لزيارة المدن المقدسة مثل النجف وكربلاء. في ظل توجه الشباب الإيراني للنمط المتدين الطقوسي المهتم بالعبادات طيلة العقد الماضي، وعدم اهتمامه فقط بالتسييس.

ويعرف العديد من الإيرانيين السيستاني باعتباره زعيمهم الديني الآن أكثر من الفترة التي سبقت عام 2003، والكثير منهم يوجهون الأموال إليه، ورغم أنه يتهكم بشكل كبير على زعمائهم الدينيين، إلا أن عدداً كبيراً من الإيرانيين يحاول حالياً إحياء الهوية والثقافة الشيعية في العراق.

ومن العوامل التي زادت من عمق العلاقة والاتصال بإيران لدى الشيعة العراقيين، العامل الاقتصادي حيث يذكر نصر أن «الحجاج الإيرانيين الذين يتوجهون للفنادق والأسواق في النجف وكربلاء يجلبون معهم استثمارات للعراق، حيث يمكن رؤية السلع والمنتجات الإيرانية الآن في كل مكان في جنوب العراق. وتعتبر بلدة ميهران الحدودية من أكبر نقاط دخول السلع للعراق»، ويضيف أن «الدليل هو حجم التجارة بين البلدين الذي وصل إلى بليون دولار، وتخلق هذه الروابط التجارية بين الإيرانيين خصوصاً التجار (البازار) مصلحة شخصية في ضرورة استقرار جنوب العراق».

المخاوف السنّية

وعن المخاوف السنّية ذكر فالي نصر في كتابه، أنه قبل خمس سنوات كانت إيران محاطة ومحاصرة، بحائط من الأنظمة السنّية العدائية، العراق والمملكة العربية السعودية

في الغرب، باكستان وأفغانستان تحت حكم طالبان في الشرق. ولكن بعد حرب العراق انهار الحائط السنّي، وصارت الصحوة الشيعية تمثل حائط صدّ ووقاية ضد عودة هيمنة السنّة على المنطقة، خاصة وأن العراق الذي صار يحكمه الشيعة لأول مرة في القرن الحادي والعشرين، ظل يمثل حسب فالي نصر «الشغل الشاغل للسياسة الخارجية الإيرانية طوال الخمسة عقود الماضية منذ أن سقط النظام الملكي في العراق، وسيطرت عليه نزعة القومية العربية. وقام العراق في عهد صدام حسين بتهديد الجمهورية الإسلامية، واستمرت الحرب العراقية- الإيرانية خلال العقد الأول من ثورة آية الله الخميني، حيث دمّرت هذه الحرب اقتصاد إيران».

وعن الاستراتيجية الإيرانية في العراق اليوم، يذكر فالي نصر أنها تقوم «على هدف أساسي وهو ضمان عدم عودة العراق كمهدد لإيران، ويأتي هذا الهدف على رأس أولويات الرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد، ومعظم قيادات الحرس الثوري، حيث يرون أن هدوء العراق يعد هدفاً استراتيجياً مهما لإيران، ويرون بأن العراق تحت القيادة الشيعية سيكون أكثر أماناً لهم وذلك على اعتبار أن الدول الشيعية لا تحارب بعضها البعض».

كل هذا يمثل جزءاً صغيراً من مخاوف السنّة، التي تتذكر نتائج تطلعات إيران الأيديولوجية في الثمانينات، والمخاوف الحالية من الطموحات الإقليمية الجديدة لإيران. ويستشهد فالي نصر على الخطر الإيراني السابق، والذي كان يمثل مبرراً لمخاوف الدول والقوى السنّية من الصعود الشيعي بعد حرب العراق، بأنه «خلال الربع قرن الماضي قدمت إيران الدعم للعديد من القوى الشيعية والميليشيات الشيعية، وأعمال التمرّد في البحرين، العراق، الكويت، لبنان، باكستان، والمملكة العربية السعودية».

وعن المخاوف الغربية يذكر نصر أنه «قد عملت الثورة الإيرانية على التأسيس لهوية شيعية معادية للغرب، الأمر الذي انعكس في أزمة الرهائن عام 1979، ونسف ثكنات البحرية الأميركية في بيروت عام 1983، ودعم طهران المستمر للإرهاب الدولي. وفي النهاية أخفقت الثورة الإيرانية في الوصول لأهدافها، وما عدا لبنان كان الصعود الشيعي في هذه الدول تافهاً».

يبدو أن أكثر المستفيدين من الصعود الشيعي في العراق والصحوة الشيعية عموماً، ليس هم الشيعة العراقيون فقط، ولكن الجمهورية الإسلامية في إيران، التي أصبحت ترى نفسها حسب المؤلف «قوة إقليمية ومركزاً للحضارة الفارسية إلى آسيا الوسطى، فقد تخلصت إيران من خطر طالبان في أفغانستان وصدام حسين في العراق، وهي تعتلي الآن قمة موجة الإحياء الشيعي، وتواصل السعي في سبيل تحقيق طموحاتها النووية، وتطالب بشدة باعتراف دولي بمصالحها في المنطقة».

وعن العلاقات الإيرانية بالمنطقة، وهذه الاستراتيجية النافذة والمصرة على التأثير، يرى فالي نصر وجهها السلبي، وهو ما يعبر عنه بقوله: «إن تعقد علاقات إيران مع الجماعات الطائفية في المنطقة، استغلتها الحكومات السنّية في المنطقة كعذر لمقاومة مطالب مواطنيها من الشيعة، وتجاهل نداءات واشنطن للإصلاح السياسي».

ويذكر الكتاب أنه منذ عام 2002 وجه الزعماء السنّة في مصر، الأردن، والمملكة العربية السعودية اللوم المتكرر لإيران على الفوضى في العراق، وحذرت بأن إيران قد تمارس تأثيراً كبيراً في المنطقة إذا ما وصل الشيعة العراقيون للسلطة في بغداد. الرئيس مبارك قام بدقّ جرس الإنذار حينما صرح قائلاً «إن الشيعة موالون دائماً لإيران، وليس للدول التي يعيشون فيها». مثل هذه التصريحات قد تسمح لبعض القادة في المنطقة بتحويل الانتباه بعيداً عن مسؤولياتهم الخاصة بالمشكلات التي تعاني منها دولهم، كما تعطي هذه الأمور أيضاً ذريعة أمام هذه الدول لمقاومة دعوة الولايات المتحدة للإصلاح السياسي في الداخل. حيث أرادت هذه الدول أن توجه رسالة للولايات المتحدة بأن جلب الديموقراطية للمنطقة سيشجع على زيادة نفوذ وقوة إيران والشيعة، ولهذا فمن الأفضل لواشنطن أن تتمسك بالدكتاتوريات السنّية.

ولكن ماذا تحتاج إيران من جيرانها؟ يرى نصر أنها لا زالت تحتاجهم، وبقوة، وذلك «لمقاومة الضغط الدولي على برنامجها النووي، وحتى الآن تعمل إيران على تهدئة النزاعات الطائفية، وعدم إثارة عداء السنّة بشكل كبير، وبدلاً من هذا تعمل على تصعيد التوترات بالنسبة للولايات المتحدة وإسرائيل. ولهذا يوجه القادة الإيرانيون اللوم للعنف الطائفي الدائم في العراق».

ويأتي الخطاب الإيراني في هذا السياق مصرّاً على التقريب بين السنّة والشيعة بشكل كبير، فقد ألقت طهران مثلاً بمسؤولية الهجوم على ضريح الإمام «العسكري» في سامراء على «وكلاء الصهيونية» وذلك بهدف تقسيم المسلمين، وفي نفس الوقت تواصل إيران جهودها في برنامجها النووي لتأكيد مكانتها وقوتها الإقليمية، دونما إلحاح على لغة طائفية يلتزمها العديد من حلفائها وأعدائها في الآن نفسه.

لقاء العقول

يرى المؤلف أن الطموحات الإيرانية تركت واشنطن وطهران في وضع معقد، وفي مواجهة حادة بالطبع. فبينما استفادت إيران بالفعل من الخطوات التي قامت بها الولايات المتحدة لتغيير الأنظمة في كابول وبغداد، إلا أن واشنطن يمكن أن تعيق أو تمنع إيران من الاستفادة بشكل كامل من الأوضاع الجديدة في أفغانستان والعراق، فالوجود العسكري الأمريكي المكثف في المنطقة يهدد هذه الجمهورية الإسلامية. وتبدو الأهداف الأميركية والإيرانية متناقضة أو مختلفة على المدى القصير، خاصة في العراق، فإذا كانت واشنطن تسعى إلى الخروج من حالة الفوضى التي تعيشها داخل العراق، فإن طهران سعيدة بهذا الوضع الحرج الذي عليه الولايات المتحدة في العراق. وحتى الآن تفضل طهران سياسة الفوضى المسيطرة على العراق، وذلك كوسيلة هامة لإبقاء تعثر الحكومة الأميركية وتقليل حماسها بخصوص مسألة تغيير النظام في إيران.

ولكن دور إيران في العراق يختلف عن دورها في أفغانستان. فبينما تعاونت طهران مع واشنطن بشكل كبير لعودة الاستقرار لكابول، وتنصيب حكومة حامد قرضاي، لأن استقرار الأوضاع كان لمصلحتها حيث تحتاج في هذا الوقت بشكل كبير إلى وجود عملاء لها في أفغانستان من الفرس والشيعة، لحماية مصالحها داخل أفغانستان؛ إلا أن حسابات إيران اختلفت في الحالة العراقية، فطهران لم تسع مثلما كان الوضع في أفغانستان إلى وجود عملاء لها لحماية مصالحها، ذلك لأن لها وجوداً في العراق أقوى من الوجود الأمريكي نفسه، وذلك بفضل الأغلبية الشيعية العراقية حسب تصور فالي نصر.

وبهذا يرى نصر أنه «ثبت أن رؤية الرئيس بوش لحرب العراق كانت خاطئة، حيث تصور أنها ستكون طريقاً غير مباشر لتغيير الزعماء ورجال الدين في إيران، وأنها ستكون عاملاً مؤثراً في زيادة الضغط عليها بخصوص برنامجها النووي». ويضيف أن قد صار من «البيِّن للجميع الآن أن إيران أصبحت أقوى نسبة إلى الولايات المتحدة عما كانت عليه عشية حرب العراق».

ولكن يتوقع نصر في كتابه أنه على المدى الطويل ربما تتلاقى المصالح الأميركية والإيرانية في العراق. فالدولتان تريدان استقراراً في العراق على المدى الطويل. بالنسبة لواشنطن فهي تريد خروجاً مشرفاً لها من العراق، أما طهران فالاستقرار في العراق على المدى الطويل يضمن لها موقعاً مميزاً في كافة أنحاء المنطقة. وإيران بالطبع لديها مخاوف عديدة من نشوب حرب أهلية في العراق، لأن القتال في العراق قد يستقطب كافة دول المنطقة بما فيها إيران، بالإضافة إلى إمكانية انسحاب القتال إلى الأقليات والعرقيات داخل إيران مثل العرب البلوش، والمناطق الكردية الإيرانية، كما حذر من هذا نائب وزير الخارجية الإيراني السابق عباس مالكي في تعليقه على أعمال العنف والفوضى في العراق بقوله: «الفوضى في العراق ليست في صالح إيران، إذا كان بيت جارك يحترق فهذا يعني أن بيتك في خطر».

وعن دور متوقع أو منتظر في التقريب بين وجهات النظر الإيرانية والأميركية، من القوى الشيعية في العراق وإيران، يشير فالي نصر إلى مجموعتين هما على الترتيب:

المجموعة الأولى: هم اللاجئون العراقيون الذين يشكلون لوبي للدفاع عن المصالح الشيعية العراقية في طهران، وقد شجعوا الحكومة الإيرانية على السير في طريق المحادثات مع الولايات المتحدة. ويرى هذا اللوبي أن تصعيد التوترات والمشكلات بين الحكومتين لا يخدم مصالح شيعة العراق. اللوبي لا يريد أن يرى العراق رهينة للمواجهة الدولية على البرنامج النووي الإيراني.

أما المجموعة الثانية: فتتكون من العديد من الإيرانيين الذي يبدون قلقهم بخصوص الأماكن الشيعية والمدن المقدسة بالعراق، ويرون أن في وجود تنسيق بين القيادتين الأميركية والإيرانية من شأنه أن يوفر الأمن لهذه المدن المقدسة.

ورغم كل هذا، فإن إيران سوف تسعى بشكل نشيط إلى تحقيق الاستقرار في العراق عندما يكون هذا الاستقرار لصالحها، ولن تقوم إيران بهذا إلا عندما تشعر أن الولايات المتحدة لم تعد تشكل تهديداً بالنسبة لها.

الشيعة وانخراط السنّة وتعديل الدستور

يرى فالي نصر أن الولايات المتحدة تسعى للوصول لاتفاق يساعد على انخراط السنّة في إطار العملية السياسية، وذلك بهدف إضعاف التمرد السنّي، لكنه يرى أن «فرص هذه الصفقة مازالت مجهولة، فالشيعة والسنّة والأكراد لا يُتصوّر أن يقدّموا أية تنازلات بدون ممارسة ضغوط عليهم من جانب الولايات المتحدة، كما أن الولايات المتحدة لا يمكنها إجبار أحد الأطراف على تقديم تنازلات وإرضاء أطراف أخرى دون مخاطرة عزل بعض الأطراف».

وفي حالة فشل المفاوضات بخصوص الدستور، فمن الممكن أن يقوم السنّة بترك العملية السياسية، وحتى في حالة مشاركة السنّة، فمن المتوقع أن يكون حجم أو مستوى المساومة مع الشيعة أكثر تعقيداً، من خلال زيادة حجم الاضطرابات في جنوب العراق.

يؤكد نصر أنه «خلال السنوات الثلاث الماضية، كان عند الشيعة استعداد كبير للمشاركة في العملية السياسية ومقاومة استفزازات السنّة وتمرّدهم، وذلك لأن الشيعة اعتقدوا بأن تأييد السياسة الأميركية سوف يخدم مصالحهم». لكن يتوقع الكاتب أن الشيعة قد يغيّرون تحالفهم مع السياسة الأميركية متى وجدوا الولايات المتحدة أكثر ميلاً للسنّة، وحرصاً على شراء تعاونهم على حساب الشيعة.

وعن السلاح الذي سيستخدمونه في هذه المرحلة يقول فالي نصر: «إن الشيعة ليسوا بحاجة إلى السلاح للضغط على الولايات المتحدة، وذلك استناداً إلى أعدادهم الكبيرة، فالشيعة قادرون من خلال استغلال تفوقهم العددي على تغيير التوازن السياسي في داخل العراق».

ويضرب على ذلك العديد من الأمثلة حيث نجح السيستاني في تعريف الأميركيين بقوة الشيعة منذ وقت مبكر، وتحديداً منذ مظاهرات يناير (كانون الثاني) 2004 التي دعا إليها، واحتشد لها مئات الآلاف من الشيعة لمدة خمسة أيام، احتجاجاً على الخطط الأميركية الرامية إلى إسناد الانتخابات ما بعد صدام إلى نظام مؤتمر تحضيري. وقبل هذه المظاهرات دعا السيستاني حشود الشيعة إلى الاحتجاج على قصف ضريح الإمام العسكري. يقول المؤلف «كان هدف السيستاني من هذا كله هو أن تعي الحكومة الأميركية القوة التي عليها التيار الشيعي في العراق».

وعما يمكن أن تقدمه إيران في صفوف الشيعة في العراق لدى الولايات المتحدة يذكر المؤلف أنها «سوف تسعى لمخاطبة قضايا أوسع في علاقاتها مع الولايات المتحدة، فطهران يمكن أن تنهي مسألة الدعم المالي والعسكري للميليشيات الشيعية المسلحة، وباقي العصابات الإجرامية الأخرى في جنوب العراق في حالة تقديم الولايات المتحدة ضمانات أمنية أوسع لإيران».

العلاقات الإيرانية الأميركية

ويؤكد نصر أن «هناك إمكانية لتلاقي وتشابك المصالح الأمريكية والإيرانية، ولكن الاختلاف أنه في الحالة العراقية تبدو المساومة أعلى وأكثر تعقيداً». فبعد سقوط نظام طالبان في أفغانستان عملت كل من الولايات المتحدة وإيران على دخول العملية السياسية في أفغانستان، وتم عقد الصفقات اللازمة في إطار مؤتمر بون حول مستقبل أفغانستان بين إيران والولايات المتحدة، وذلك لضمان النجاح المبكر لحامد قرضاي ونظامه في أفغانستان. وأظهر مؤتمر بون أن هناك بوادر لفتح فصل جديد في تاريخ العلاقات الإيرانية- الأميركية، لكن في هذا الوقت كانت واشنطن تبدي اهتماماً أقل بمسألة العلاقات مع إيران، حيث كانت تنظر لنظام طهران بأنه ضعيف سوف يسقط قريباً، وبالتالي ضيعت واشنطن فرصة كبيرة كانت أمامها.

والآن تقدم مشكلات العراق الراهنة الفرصة لواشنطن وطهران مرة أخرى ليس فقط لتطبيع العلاقات بينهما، ولكن أيضاً للعمل على وضع حد للتوترات المستقبلية بين الشيعة والسنّة في العراق التي من المتوقع أن تنتقل للدول المجاورة. وبالرغم من أنه من غير المحتمل أن تقدم واشنطن وطهران بحل خلافاتهم في القضايا الرئيسية وعلى رأسها قضية الملف النووي الإيراني في وقت قريب، إلا أنه من الممكن أن تساهم في تهدئة الأوضاع هناك، مثل تحسين الأمن في جنوب العراق، وحل الميليشيات الشيعية، وإقناع الأطراف الشيعية بتقديم بعض التنازلات.

لكن تظل الخطورة قائمة، وهو ما يؤكد عليه المؤلف في كتابه، وهي عدم قدرة كل من الإيرانيين والأميركيين على إيجاد أرضية مشتركة، بينهما وهو الماثل حتى الآن، وهو ما قد يُدخل العراق في دائرة عنف أوسع، بجانب تطورها إلى حرب أهلية كاملة. وعندما ينهار العراق سوف يتحول بعد ذلك إلى ساحة لحرب إقليمية بين إيران، تركيا، وباقي جيران العراق من الدول العربية، حيث سيدخل الجميع في تنافس من أجل حماية مصالحهم في العراق المدمَّر. ومن المتوقع أن تكون الجبهة الرئيسية أو التحالفات في هذه الحرب مشابهة لتلك التي جاءت أثناء الحرب العراقية – الإيرانية، حيث من المتوقع أن يدعم الشيعة في العراق إيران والدول التي ساندتها في الحرب، أما الدول التي كانت قد وقفت بجانب العراق فإنها سوف تقدم الدعم للسنّة.

الخلاصة

يرى المؤلف أن نموذج الاحتراب الطائفي في العراق الآن، لا يصح وصفه -كما هو شائع في الصحافة العالمية- بأنه فيتنام بالنسبة للأمريكان في في بداية السبعينات، أو يوغوسلافيا في نهاية الثمانينات. ويقترح هنا نموذجاً بديلاً هو نموذج الهند البريطانية في عام 1947، فلم يكن بالهند حرب أهلية، ولا جيوش شعبية مسلحة، ولا نظام مركزي للتطهير العرقي، ولا نزاع على الأرض، ورغم ذلك مات الملايين وتحول الكثير منهم إلى لاجئين. نجد أن جيش الهند البريطانية قد قسم البلاد إلى أغلبية هندوسية، ومناطق

للأغلبية الإسلامية. ولم يتمكن هذا الجيش من تجسير الهوة الواسعة بين هذه المجموعات أو السيطرة على العنف، ولهذا أُجبرت بريطانيا على الخروج بسرعة.

نفس الأمر ينطبق على العراق اليوم، ففي الهند توقفت أو انتهت المشكلة عندما رأت الأقلية أن قدرها أن تحكم، ومقابل ذلك قدمت بعض التنازلات للأغلبية للدخول في العملية السياسية.

كما يؤكد فالي نصر في نهاية كتابه «أن العنف الطائفي الواسع الانتشار الآن في العراق يقدم رسائل تذكير مشؤومة عن الذي حدث في الهند قبل حوالى 60 عاماً، وربما يكون أسوأ في العراق. فالحالة العراقية تتدهور بشكل كبير، الأمر الذي قد يترك تداعياته على الشرق الأوسط بالكامل، وانتقال هذا النزاع الطائفي إلى الشيعة والسنّة في باقي الدول» وهو ما لا يحتاج إلى حصر العديد من الأدلّة عليه.

كتاب:

سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام

المؤلف: فارس آل شويل الزهراني

قراءة: خالد فاروق

فضلاً عن البون الشاسع الذي يمكن أن يلمسه القارئ بين عنوان الكتاب ومضمونه، فإن كتاب «سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام» يتضمن شعاراً واحداً يمكن أن يُستدَلَّ منه على فهم مؤلفه للإسلام. ذلك هو شعار الحرب والقتل والدم. وما خلا ذلك فهو خروج عن الدين، حتى ولو ادعى الكاتب وأصحابه أن بينهم وبين الخوارج بوناً ضيقاً أو شاسعاً. ومن ثم فعلاقة الإسلام بالعالم وبدوله تقوم على إسلام يمكن وصفه بإسلام القطيعة والغلبة، إسلام المعاداة. فالعلاقات الدولية -من منظور الكاتب- ليست إلا علاقات بين دارين، دار الإسلام ودار الكفر، وقانون تلك العلاقات هو: الحرب وتأبيدها، دون شرط أو قيد، حتى تتحول دار الكفر إلى دار إسلام.

يحمل الكتاب الذي وضعه منظر تنظيم القاعدة في الجزيرة العربية، فارس آل شويل الزهراني، الملقب «أبو جندل الأزدي»[1] عنواناً مغرياً للقراءة، حيث يتوقع القارئ عندما يطالع: «سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام»، أن صاحبه سيصول ويجول في قضايا التصور الإسلامي للعلاقات الدولية، والتجربة التاريخية في علاقات الإسلام بالآخر، وكذلك العلاقات المتشابكة معها، من قبيل علاقة الإسلام بالسلم العالمي، أو القانون الدولي الإنساني، أو احترام البنى التشريعية والحكومية للدول غير المسلمة، والعهود معها وتبادل السفراء والرسائل، وتزكية شرائعهم متى كانت عادلة، كما كان من الصحابة حين هاجروا إلى الحبشة، أو يناقش من سبقه ممن كتبوا حول العلاقات الدولية في الإسلام مثل الشيخ محمد أبو زهره، أو ما أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن في أوائل التسعينات من أحد عشر مجلداً، حول هذه العلاقات. هذه التوقعات وغيرها لن يجد منها القارئ شيئاً، بل سيطالع فهماً مختلفاً تماماً للعلاقات الدولية لدى فارس الزهراني.

يلحّ المؤلف منذ البداية على أن القانون الذي يحكم علاقة المسلمين بغيرهم هو قانون الحرب والغلبة، وأن أمّة الإسلام ودار الإسلام ليست سوى أمة حرب وغلبة، هذه هي العلاقات الدولية من منظوره.

وتأتي تسمية «السلسلة» لأن الكتاب كان في الأصل على ما يبدو حلقات أو دروساً ألقاها المنظر الشاب لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ولكنها حلقات تكرر بعضها، ولا تحوي اجتهاداً أو تحقيقاً رصيناً، فضلاً عن غياب المراجع، وإذا أخذ من كاتب فلا يشير

1 - هو فارس بن أحمد آل شويل الزهراني، له مجموعة من الكتب والمؤلفات التي تتبنى الفكر التكفيري، منها: «الآيات والأحاديث الغزيرة في كفر قوات درع الجزيرة»، وكتاب «الباحث عن حكم قتل أفراد وضباط المباحث» وكتاب «نصوص الفقهاء حول أحكام الإغارة والتترس». بينما يبرز كتابه «أسامة بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأميركان» كاعتراف حقيقي بالامتداد الأيديولوجي لفكر أعضاء تنظيم «القاعدة» الموجودين في السعودية وارتباطهم بزعيم التنظيم أسامة بن لادن. ولد فارس الزهراني عام 1970 في قرية «الجوفاء» ببلاد زهران ثم انتقل الى قرية «النعوص» وتلقى تعليمه هناك حيث أنهى الدراسة الثانوية بتفوق. دخل بعد ذلك مرحلة مضطربة من التنقل بين جامعتي الإمام محمد بن سعود في أبها وفرع الجامعة في القصيم، وهي المرحلة التي تعتقد بعض المصادر الى أنه تم فيها تجنيد الزهراني نظرياً للفكر التكفيري، من خلال بعض القراءات والمواقف التي اقتنع بها ومارس بعدها التنظير لها. ويعد الزهراني وعبد الله الرشود وعيسى آل عوشن وعبد المجيد المنيع من أكثر أعضاء التنظيم تعليماً، وهو الأمر الذي ساعدهم على تبني الدور التنظيري للقاعدة في جزيرة العرب، حيث الأغلبية من أعضاء التنظيم هم أصحاب شهادات تعليمية متوسطة. وتم القبض على فارس آل شويل الزهراني في أغسطس (آب) 2004 في مدينة أبها أثناء افتتاح مهرجان صيفي بالمدينة. راجع: جريدة الشرق الأوسط، 7 أغسطس (آب) 2004. العدد 9384.

إلى موضع أخذه، ولعل عذره في هذا أنها «سلسلة» محاضرات لأعضاء التنظيم كتبت بعد سجنه عام 2004.

يبدأ فارس آل شويل الزهراني أو «أبو جندل الأزدي» مقدمة كتابه عن العلاقات الدولية بجرح العلماء الذين يرون تصوراً للإسلام أكثر اعتدالاً؛ فهم عنده محل عجب، ونتاج «الهزيمة الفكرية المعشّشة في نفوس كثيرٍ من المحسوبين على الفقه والدين»، الذين يحترمون الشرائع «الطاغوتية» للأمم المتحدة وغيرها، ويرضخون «لتقسيمات «سايكس بيكو» وغيرها من الأقوال التي غزت العالم الإسلامي بعد تدهور الخلافة العثمانية، والتي اتجهت في نهاية عهدها إلى العلمنة بصورها المختلفة، من تحكيم القوانين الوضعية وإزاحة الأحكام الشرعية ومنح السيادة للشعوب، بدلاً من سيادة حكم الله تعالى، ومعاملة الناس بناءً على المواطنة ونبذ الأخوة الإسلامية».

كل هذه «العيوب» يراها الكاتب نتاج هزيمة؛ فمبدأ سماحة الإسلام الذي أتى بـ «لا إكراه في الدين»، والدعوة إليه ليست سوى واحدة من بعض الدعوات الخبيثة «التي تنادي بالتسامح الديني ومقاربة الأديان وحوار الأديان، وعُقدت لذلك المؤتمرات والندوات، وراجت المطبوعات لهذه الدعوات (...) فوصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من ذلٍّ وهزيمة، وتخلف وتشرذم وتشتت».

دار الإسلام ودار الكفر

يبدأ الزهراني، الحلقة الأولى من كتابه بتحديد مفهومه لدار الإسلام ودار الكفر، وهو يرى أن هذا التمييز بدأ مع هجرة النبي، صلى الله عليه وسلم، للمدينة. ويدلل على مفهوم الدار بأن فكرة الهجرة إلى المدينة كانت فرضاً على المسلمين حتى تحقق الفتح، في السنة الثامنة الهجرية، ولكن الزهراني يمتد بها إلى ما بعدها، حيث يرى أن فريضة الهجرة «بقيت من بين ظهراني الكفار، فعن معاوية قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها» رواه أحمد وأبو داود. وعن عبد الله بن السعدي أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال:

«لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو» رواه أحمد والنسائي. وفي هذا دليل على أن الهجرة باقية ما بقيت المقاتلة للكفار»، وهذا البقاء لفريضة الهجرة يكرس في تصور الزهراني مفهوم الدار، وأن هناك داراً للإسلام وداراً للكفر.

والصحيح أن النبي، صلى الله عليه وسلم، حين فرض الهجرة على صحابته قبل الفتح، إنما كان يقوّي مركزه في المدينة كذلك، حتى صارت غالبية سكانها من المهاجرين المسلمين إليها، أي أنه كان يقوي الأمة والجماعة المسلمة، ولم يكن تكريساً لمفهوم الدار، الذي أتى تعبيرها في القرآن في باب تزكية المدينة كدار للهجرة فقط، ولكن فرض الهجرة بمعنى الانتقال إلى المدينة التي ازدحمت بأهلها، انتهى بعد الفتح ومأمن المسلمين شوكة كفار قريش والمنافقين واليهود وغيرهم، وبقي الكثير من الصحابة في قومهم غير مهاجرين عنها، وبقي الجهاد والنية فقط.

ثم ينتقل الزهراني إلى تحديد مفهوم السير، والذي ينقل عن التهانوي تعريفه له في اصطلاحات الفنون، بأنها تعني: «في لسان الشرع طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين وأهل الذمة... وقد يُراد بها السُّنّة أو الطريقة في المعاملات، يُقال: سار أبو بكرٍ -بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم- وسُمّيت المغازي سيراً، لأن أول أمورها السير إلى الغزو، وأن المقصود بها في قولنا كتاب السِّيَر: سيَر الإمام ومعاملاته مع الغزاة والأنصار والكفار»[2].

ولكن السيَر الإسلامية، التي هي سيَر الحكومة المسلمة فقط عند الزهراني، ليست إلا سيَر الحرب، ومن هنا يؤكد الزهراني بل يوجب قتال المسلمين لغيرهم، وهو ما يعبّر عنه قائلاً: «لابد أن يحكمَ الإسلامُ حياةَ البشرية فلا يُترك فيه -أي الإسلام- كبير ولا صغير إلا وهو محل تطبيق. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه﴾ (الأنفال: 39). فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله»[3].

2 - كتاب سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام، ص4.

3 - المرجع السابق، ص5.

ويستدل الزهراني بأحاديث الغزوات من قبيل قول النبي، صلى الله عليه وسلم، في ما أخرجه مسلم في صحيحه: «اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال)، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم، إن فعلوا ذلك، فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم». وفي رواية محمد بن الحسن الشيباني بلفظ «... وادعوهم إلى التحول إلى دار الإسلام...»[4].

ومثل هذه الأحاديث ينبغي أن تقرأ في سياقها، فهو حديث قبل الحرب، في عالم كانت الحرب قانونه، ولو لم يغز المسلمون ويروا الكافرين والأحزاب من حولهم قوة، لأراهم هؤلاء. من هنا كان ثناء النبي، صلى الله عليه وسلم، على الصحابي الجليل «أبو دجانة» حين قال: «رحم الله رجلاً أراهم اليوم من نفسه قوة».

ولغة القوة في عصر النبي كانت قانوناً عربياً وإقليمياً، يوجب على المسلمين التعاطي معه. بل كانت الحرب مورد الحياة للكثير من القبائل والأحزاب، ومن هنا كان تجاوب الإسلام والنبي مع قانونها، واستعداده للتعاطي معها، ولكن بآداب وقوانين مختلفة، ولكن كل ذلك ليس فقط دعوة النبي التي دعا إليها كفار مكة أو أنصار المدينة في البداية، ولكن هذا التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي لا يشغل بال من أراد أن يرتفع بالأحكام فوقه، وهو ما غاب عن كثير من المسلمين فترة طويلة من التاريخ.

يأتي تعريف فارس الزهراني لمفهومي دار الإسلام ودار الكفر قائماً على مفهوم الغلبة في تحديد الدار، فدار الإسلام هي: «هي كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكامُ الإسلام،

4 - المرجع السابق، ص7.

والغلبةُ والقوة والكلمةُ فيها للمسلمين، وإن كان أكثر سكان هذه الدار من الكافرين». ودار الكفر: «هي كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكامُ الكفر، والغلبةُ والقوة والكلمةُ فيها للكافرين، وإن كان أكثر سكانٍ هذه الدار من المسلمين»[5].

إنه إغراء الغلبة في تحديد زعيم القبيلة المنتصر، ومن يسيطر عليها، وهي هنا في العلاقات الدولية: «القبيلة البشرية»، رغم أن الدار -لو استدعينا حديث الهجرة الذي تمايزت به الدور كما يرى الزهراني- لم تكن غلبة فقط، ولكن كانت حدوداً جغرافية وقوانين واتفاق الصحيفة، وإخاء بين المهاجرين والأنصار، وتنزع أغلب الآراء إلى أن مفهوم الدارين بمعنى الغلبة -كما يذكر الزهراني- لم يتضح منذ بدء الهجرة، بل بعد فترة من القضاء على اليهود في المدينة وطردهم منها في غزوات متتالية، بعد أن ثبتت خيانتهم لدى النبي، وكذلك بعد فترة طويلة انكسر فيها المنافقون وخابت ألاعيبهم.

إن فقه الغلبة هذا يتعاطى به المتطرفون المعاصرون مع كل مختلف معهم، سواء في الفضاء الوطني في الدول الحديثة، في ما يخص قضايا الأقليات، أو في الفضاء الحضاري، في ما يخص العلاقات مع الدول غير المسلمة، وهو قانون إمبريالي وبدائي، لا يمكن قبوله على إطلاقه، سواء من الفاتحين والمستعمرين الغربيين أو الفاتحين المسلمين بالغلبة، وليس بالتحضر والعلم والحوار.

والزهراني ليس إلا ناقلاً غير قادر على التفكير مع ما ينقل، فينقل في إطار تأكيده على مفهوم الغلبة عن القاضي أبي يعلى الحنبلي تعريفه لها: «كلُّ دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار الكفر». وقال المرداوي رحمه الله: «ودار الحرب: ما يغلب فيها حكم الكفر» ومثل هذا الاعتبار ينقله عن الشوكاني: «أن القضية كلها هي ظهور الكلمة»[6].

5 - المرجع السابق، ص8.
6 - المرجع السابق، ص11.

مراجع أحادية التوجه

ولسنا نجد في كتاب الزهراني من المراجع المعاصرة، سوى مرجعيات التكفيريين الجهاديين المعاصرين، مثل سيد قطب، وعبد الله عزام، وأبي محمد المقدسي، وعبد القادر بن عبد العزيز، وفرج الدوسري، وسعد الفهد، ورفاعي طه... وغيرهم.

فينقل عن سيد قطب ما يراه والتزمته مختلف الجماعات الجهادية فيما بعد، من تهميش الأمة لصالح السلطة. فالقضية عند هؤلاء

ليس أن هناك مسلمين ملتزمين مؤمنين بالإسلام، ولكن الفيصل عندهم في كل شيء هو وجود السلطة المسلمة سواء كان على رأسها الملا عمر، أو صدام حسين، هذا فقط هو ما يجعل ما نسكنه وما نملكه ونستقر فيه من دار دار الإسلام، أما غير ذلك فيجعلنا نسكن ديار كفر تنتظر جهاد هؤلاء المجاهدين!.

يقول سيد قطب في هذا المعنى: «ينقسم العالم في نظر الإسلام وفي اعتبار المسلم إلى قسمين لا ثالث لهما: الأول: دار إسلام، وتشمل كل بلد تطبق فيه أحكام الإسلام، وتحكمه شريعة الإسلام سواء كان أهله كلهم مسلمين، أو كان أهله مسلمين وذميين، أو كان أهله كلهم ذميين ولكن حكامه مسلمون يطبقون فيه أحكام الإسلام، ويحكمون بشريعة الإسلام. . فالمدار كله في اعتبارِ بلدٍ مَا دار إسلام هو تطبيقه لأحكام الإسلام، وحكمه بشريعة الإسلام. الثاني: دار حرب، وتشمل كل بلد لا تطبق فيه أحكام الإسلام، ولا يحكم بشريعة الإسلام، كائناً أهله من كانوا، سواء قالوا: إنهم مسلمون، أو إنهم أهل كتاب أو أنهم كفار، فالمدار كله في اعتبارِ بلدٍ مَا دار حربٍ هو عدم تطبيقه لأحكام الإسلام، وعدم حكمه بشريعة الإسلام»[7].

ويتبعه في ذلك رفاعي طه: «إن الدور تأخذ حكم الأحكام التي تعلوها، فإن علتها أحكام الكفار وصارت قوانينهم نافذة وهي التي تحكم البلاد والعباد، صارت هذه البلاد دار حرب وكفر، وإن كان أكثر أهلها من المسلمين ووجب على المسلمين استنقاذها ممن تغلَّب

7 - المرجع السابق، ص12.

عليها من الكافرين وإن تسموا بأسماء المسلمين، وإن علت البلاد أحكام الإسلام وصارت قوانين الإسلام وتشريعاته نافذة وهي التي تحكم البلاد والعباد، صارت هذه البلاد دار إسلام، وإن كان أكثر أهلها من الكافرين ووجب على المسلمين حمايتها والدفاع عنها»[8].

وينتهي الزهراني لتحقيق مناط حكمه بذلك، فالعلة في تصنيف الدار هي الغلبة وظهور الكلمة بظهور الأحكام الإسلامية، وهو ما يتفق فيه مع عبد القادر بن عبد العزيز، الذي ذكر أن هناك سببين في تحديد صفة الدار هما:

الأول: القوة والغلبة؛ كما قال أبو يوسف ومحمد بن الحسن، «لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة». الثاني: نوع الأحكام المطبقة فيها؛ كما ورد في كلام سائر من نقلنا عنهم. وعند التحقيق فإن السببين يرجعان إلى شيء واحد، هو مناط الحكم على الدار. ولا تناقض بين السببين: لأن الغلبة والأحكام قرينان، فلا يكون المتغلِّب متغلباً إلا إذا كان هو صاحب الأمر والنهي.

وينقل عن عبد الله عزام نفس المنطق بقوله: «دار الإسلام: هي الدار التي تطبق فيها الشريعة الإسلامية، الأرض التي تطبق فيها الشريعة الإسلامية تسمى دار الإسلام، وما سواها فليست بدار الإسلام، هذا رأي الصاحبين -صاحبي أبي حنيفة- محمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف»[9].

وينتهي الزهراني في تحقيقه للمسألة إلى قاعدتين حاكمتين لوصف الدار هما:

1 - لا دخل لديانة أكثرية السكان في الحكم على الدار.

2 - لا دخل لظهور شعائر الإسلام أو الكفر في الحكم على الدار.

ودليله أن خيبر كان يسكنها اليهود، لما فتحها النبي، صلى الله عليه وسلم، عام 7هـ (628م). فالقضية كلها عند الزهراني كما يلح عليها في كتابه هي الغلبة، وليس شيئاً سوى هذه الغلبة، حتى ولو ظهرت شعائر الإسلام والتزم المسلمون شريعته، فالقاعدة الحاكمة

---

8 - المرجع السابق.

9 - المرجع السابق، ص15 - 16.

هي أن «الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها»، وينقل عن أبي القاسم الرافعي الشافعي قوله «وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون، بل يُكتفى كونها في يد الإمام وإسلامه».

ويذكر الزهراني أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وبعض صحابته كانوا في مكة يظهرون الصلاة وتلاوة القرآن، ولكن لم تصبح مكة دار إسلام، ولكن هل مفهوم الدار كان محملاً بهذه التأويلات الكثيرة والثقيلة على أمور طبيعية بدأت في أول عهد النبوة؟ وإذا وافقنا الزهراني وغيره على ذلك لقلنا إن النبي، صلى الله عليه وسلم، هاجر للغلبة ولم يهاجر للدعوة، ولم يهاجر فراراً بدينه ودين المسلمين من التعذيب والهول الذي كان يذيقهم إياه كفار مكة، ولما فهمنا لماذا قبل النبي، صلى الله عليه وسلم، صلح الحديبية، الذي وصفه عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأنه إعطاء الدنية في الدين، ولكن من المؤكد أن النبي، صلى الله عليه وسلم، لم تكن تشغله قضية الغلبة، قدر ما قدم عليها قضية الدعوة، ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز «بعث محمد هادياً ولم يبعث جابياً»، ومن هذا قبول صلاح الدين الأيوبي صلح الصليبيين، الذي يعرف بصلح الرملة، حين اجتمعت عليه الممالك الصليبية بعد انتصاره وتحريره القدس، فلم تكن تشغله قضية الغلبة، ولكن شغلته قضية الأمة وكفاءتها، وقدرته الواقعية والممكنة.

الأقسام الفرعية لدار الإسلام

يقسم الزهراني دار الإسلام إلى أقسام فرعية، حسب ما ينقل من كتب التراث، محدداً إياها في ما يلي:

1 - **دار البغي**: وهي ما إذا انفرد البغاة أو الخوارج ببلد في دار الإسلام، واستقلوا بإجراء الأحكام فيها، وتقابلها دار العدل، وهي التي تحت حكم إمام المسلمين.

2 - **دار الفسق**: وهي ما إذا شاع الفسق ببلد في دار الإسلام. قال الشوكاني رحمه الله: «وقد ذهب جعفر بن مبشر وبعض الهادوية إلى وجوب الهجرة عن دار الفسق

قياساً على دار الكفر، وهو قياس مع الفارق، والحق عدم وجوبها من دار الفسق لأنها دار إسلام».

3 - **دار أهل الذمة**: وهي غير دار العهد والصلح، فهذه من أقسام دار الكفر، أما دار أهل الذمة فهي دار إسلام كما كانت خيبر بعدما فتحها المسلمون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم. وصِفة دار أهل الذمة هي كما قال محمد بن الحسن رحمه الله: «وإن حاصر أمير العسكر أهل مدينة من مدائن العدو، فقال بعضهم نسلم، وقال بعضهم نصير ذمة ولا نبرح منازلنا، فإن كان المسلمون يقوون على أن يجعلوا معهم مِن المسلمين مَن يقوى على قتال من يحضر بهم من أهل الحرب، ويحكم فيهم بحكم الإسلام، فعل ذلك الأمير» قال الشارح السرخسي: «لأن إجراء أحكام المسلمين في دارهم ممكن، والدار تصير دار المسلمين بإجراء أحكام المسلمين، فيجعلها الإمام دار إسلام، ويجعل القوم أهل ذمة»[10].

ولكن الزهراني يشير لما وصفه ابن تيمية بـ «الدار المركبة»، وهي تلك الدار التي يتغلب عليها الكفار، بينما أغلب أهلها وجندها مسلمون، وبالتالي هي عند شيخ الإسلام دار مركبة، حيث لا يشترط في دار الحرب أن يكون أهلها كفاراً، ولكن عبد القادر بن عبد العزيز، يعترض ويحاجج شيخ الإسلام في ذلك، مؤكداً على أن المعيار الوحيد لوصف الدار هو الغلبة، وليس غير[11].

شبهة الأصل في الناس الكفر

من الأمور الإيجابية القليلة -في نظري- رغم تقليديتها، في هذا الكتاب؛ هي ردّه على شبهة أن الأصل في الناس الكفر، والرد على القائلين بالتكفير بالدار، وهي حجة الجماعات التكفيرية التي جنحت نحو الخوارج في تكفير المجتمعات التي لا تطبق فيها الشريعة، أو لا تحكمها هذه الجماعات، فينقل الزهراني كلام أبي محمد المقدسي وردّه على ذلك في رسالته الثلاثينية، مثنياً عليه قائلاً: «وهو ممن كانت له صولات وجولات مع غلاة التكفير

10 - المرجع السابق، ص18 - 19.
11 - المرجع السابق، ص20.

هؤلاء» حيث يقول المقدسي: «من الأخطاء الشنيعة في التكفير؛ التكفير بناء على قاعدة (الأصل في الناس الكفر)، لأن الدار دار كفر، ومعاملتهم واستحلال دمائهم وأموالهم وأعراضهم بناء على هذه القاعدة، التي أصلوها تفريعاً على أن الدار دار كفر، وهذا أمر منتشر بين كثير من الغلاة، وقد تحمله بعض الجهال عنهم دون أن يعرفوا أصله وتبعاته، ونحن ولله الحمد والمنة لم نقل بهذا التأصيل ولا تبنيناه في يوم من الأيام، بل كنا –ولا زلنا– من أشد المنكرين له، حتى كفرني بعض غلاة المكفرة، لما خالفتهم فيه، وناظرتهم في إبطاله، ويومهالم أجد عندهم ما يحتجون به لتأصيلهم هذا، إلا عبارة مبتورة لشيخ الإسلام ابن تيمية، اقتطعوها من فتوى له حول بلدة ماردين، وهي قوله فيها: «ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار» وقد حرفوها فجعلوها «دار الكفر التي أهلها كفار»، فخرجوا من ذلك أن كل دار كفر –ولو كانت طارئة حادثة لا أصلية– فأهلها كلهم كفار، إلا من عرفوا تفاصيل معتقدة... وقد بينت لهم يومها أن هذه اللفظة –خصوصاً في ماردين وأمثالها من دور الكفر الطارئة– ما هي إلا اصطلاح للفقهاء للدار التي غلب عليها الكفار وعلتها أحكامهم... ولا دخل لقاطنيها بوصف الكفر إلا من ارتكب سبباً من أسباب التكفير... وذكرت لهم بعض التفصيل الآتي، ولكنهم لم يرفعوا بذلك رأساً، وأصروا على التمسك بتلك العبارة... فعجبت كيف يقلب الهوى الموازين ويجعل من يقر بعدم حجية قول الصحابي ولا يقبل قول غيره من أهل القرون الثلاثة المفضلة في فرع من الفروع، يحتج بقول مبتور مقتطع من كلام عالم في القرن السابع، وفي مسألة هي من أخطر أبواب الدين، عندما يظن أن ذلك القول يوافق هواه، أو يحقق رغبته وحاجته!! مع أنهم يقرون بأن جميع الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يحتج لكلامهم ولا يحتج به، ويحتاج إلى الدليل والبرهان وليس هو وحده بدليل ولا برهان»[12].

ولكن رغم هذا النقل المطول، الذي ينفي عن المجتمعات التي لا تطبق فيها الشريعة شبهة التكفير، لكونها ليست دار إسلام وفق فهم القاعدة وسائر الجماعات التكفيرية التي يردّ عليها المقدسي أو الزهراني؛ إلا أن إيمان هؤلاء لا شك يعصم دماءهم وأعراضهم، فلماذا إذاً تستحل العمليات الانتحارية للقاعدة هؤلاء؟ في مصر والرياض والدار البيضاء

12 - المرجع السابق، ص22.

وبالي؟ هل يجوز استهداف هؤلاء؟ هذه القضية لماذا لم يناقشها الزهراني؟ وهل يفهم هذا النقل الذي نقله عن القاضي عياض في قوله: «إن استباحة دماء المصلين الموحدين، خطر، والخطأ في ترك ألف كافر أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم واحد»، وما نقله عن القابسي من قوله: «ولا تهرق الدماء إلا بالأمر الواضح، وفي الأدب بالسوط والسجن نكال للسفهاء...»[13]. لا شك أن الزهراني لم يفهم هذا النقل الذي لم يورده إلا في سياق ردّه على معارض، ولكن من باب أولى كان عليه أن يرد به على كثير من ممارسات تنظيمه!

من هنا يعود الزهراني إلى تصنيفاته وتأويلاته، فيشترط شروطاً لاستحلال هذه الدماء، وهي: «مظاهرته للمشركين ومحاربته للمسلمين، فحينئذ تكون البراءة منه براءة كلية مكفرة». وينقل عن ابن حزم قوله «فصح بهذا أن من لحق بدار الكفر والحرب مختاراً محارباً لمن يليه من المسلمين فهو بهذا الفعل مرتد له أحكام المرتد كلها من وجوب القتل عليه متى قدر عليه، ومن إباحة ماله، وانفساخ نكاحه، وغير ذلك لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبرأ من مسلم، وأما من فر إلى أرض الحرب لظلم خافه، ولم يحارب المسلمين، ولا أعان عليهم، ولم يجد في المسلمين من يجيره فهذا لا شيء عليه لأنه مضطر مكره»[14].

وهو صريح في أن اللحاق بدار الكفر إنما يكون كفراً، إذا ما انضاف إليه محاربة المسلمين وإعانة الكفار ومظاهرتهم عليهم، فهو يتنزل على أنصار الشرك المحاربين للدين، أو من ظاهر المشركين والكافرين على الموحدين، لا على عموم المقيمين في دار الكفر[15].

ويسعى الزهراني لمزيد من تأكيد أطروحته في تحول دار الإسلام إلى دار كفر بهذا الشرط، ولعل المسكوت عنه في هذا العرض، هو قصده تكفير الحكومات المسلمة وخاصة في المملكة العربية السعودية، كما سبق أن صنع ذلك شيخه أبو محمد المقدسي، مستعيداً في الحلقة الثانية من كتابه ما سبق أن ذكره في الحلقة الأولى، من شرط الغلبة

---

13 - المرجع السابق، ص23.
14 - المرجع السابق، ص23.
15 - المرجع السابق، ص24.

والتغلب وظهور الأحكام، مؤكداً أن: «صفة الدار ليست من الصفات الثابتة واللازمة لها، بل هي صفة عارضة تتغير بحسب تغير الأحكام التي تجري فيها واليد الغالبة عليها... فالموضع الذي يظهر فيه حكم الكفر والقوة فيه والغلبة للكفار فذلك الموضع دارُ كفر، والموضع الذي يظهر فيه حكم الإسلام والقوة فيه والغلبة للمسلمين فالموضع دار إسلام، ولا يتعلق ذلك بالحكم على أهلها خاصة وأن الأرض كلها قد صارت دار كفر»[16].

الاعتراض على الفاتح والإعذار لطالبان

ومن دول الردة التي يعرضها الزهراني: أسبانيا المعاصرة، وكذلك دول اليونان وصربيا التي كانت تحت الحكم العثماني قبل الخلافة، ومنها أيضا نبوءة فتح القسطنطينية قرب قيام الساعة وظهور الدجال، وهو يرى أن فتح محمد الفاتح لها ليس هو الفتح المقصود في النبوءة والمذكور في كتب الفتن، ويتحفظ تجاه شخصية محمد الفاتح الذي ينقل عن فرج الدوسري تقييماً سلبياً له، فهو «صوفي وقبوري، ولديه مشاكل في الاعتقاد»، هكذا يقيّم الزهراني خليفة مسلماً فتح معقل المسيحية الشرقية، بينما يلتمس قائده يوسف العييري في كتابه عن حركة طالبان «الميزان لحركة طالبان» الأعذار للحركة في اعتقادها في الصوفية والولاية وما شابه، الأمر الذي يدلّ على ازدواجية المعايير في خطاب القاعدة؟، فطالبان هي على النهج الصحيح رغم قبوريتها، أما محمد الفاتح فلا يستحق لقب «فاتح» لقبوريته، وأن على المسلمين أن ينتظروا فتحاً ثانياً للقسطنطينية قرب ظهور الدجال![17].

يقول الزهراني في ذلك: «ومن الأدلة على تحول دار الإسلام إلى دار كفر فتح القسطنطينية، الذي يكون قريباً من خروج الدجال مع علمنا أنها فُتحت سنة 857 هـ (1453م) على يد محمد الفاتح، الذي حوَّل اسمها إلى إسلام بول -مدينة الإسلام- ومسح الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وذلك أيام الدولة العثمانية. وفتحه لها ليس هو الفتح الذي بشَّر به النبي، صلى الله عليه وسلم، وإنما هو فتحٌ من الفتوح، وهذا يدلّ على أنها

16 - المرجع السابق، ص32. ويذكر أن هناك تكراراً كثيراً في الكتاب؛ راجع في ذلك أيضا صفحة 40 مثلاً من الحلقة الثانية والحلقة الأولى.

17 - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

صارت دار إسلام، بعد أن كانت دار كفر، ثم تصير دار كفرٍ ويتم فتحها في آخر الزمان، فتصير دار إسلام»[18].

ولكن يصرّ الزهراني على تشويه صورة محمد الفاتح، ملوحاً بأنه ليس أهلاً لأن يكون فاتحاً مسلماً بشر به النبي، صلى الله عليه وسلم، وينقل في الحلقة الثالثة من كتابه عن ناصر الفهد قوله: «السلطان محمد الثاني (الفاتح - ت 886هـ/1481م)، وهو من أشهر سلاطين هذه الدولة، ومدة حكمه 31 سنة، فإنه بعد فتحه للقسطنطينية سنة 857هـ (1453م)، كشف موقع قبر «أبي أيوب الأنصاري» وبنى عليه ضريحاً، وبنى بجانبه مسجداً، وزين المسجد بالرخام الأبيض، وبنى على ضريح أبي أيوب قبة، فكانت عادة العثمانيين في تقليدهم للسلاطين أنهم كانوا يأتون في موكب حافل إلى هذا المسجد، ثم يدخل السلطان الجديد إلى هذا الضريح، ثم يتسلم سيف السلطان عثمان الأول من شيخ «الطريقة المولوية»... وهذا السلطان هو أول من وضع مبادئ «القانون المدني»، و«قانون العقوبات» فأبدل العقوبات البدنية الشرعية الواردة في الكتاب والسنّة -أي السن بالسن والعين بالعين- وجعل عوضها الغرامات النقدية بكيفية واضحة أتمها السلطان سليمان القانوني»[19]. هكذا يشوَّه محمد الفاتح عند الزهراني بينما تُعذر طالبان عند العييري وغيره.

ويرفض الزهراني ما رآه ابن حجر الهيثمي، بعدم تحول صفة الدار من الإسلام إلى الكفر، رادًّا عليه مستنداً لكلام عبد القادر بن عبد العزيز، أنه «لو صح هذا الكلام لوجب أن تكون أسبانيا النصرانية دار إسلام اليوم لأنها كانت دار إسلام من قبل (الأندلس)»[20].

ولكن منطق ابن حجر الهيثمي المكي مختلف كلية عن منطق الزهراني، وعبد القادر بن عبد العزيز، فكما يبدو أن منطق الهيثمي قائم على الأمة، وكون غالبية سكانها من المسلمين، اما منطق الزهراني وشيخه فقائم فقط على مفهوم الغلبة.

18 - المرجع السابق، ص43.
19 - المرجع السابق، ص57.
20 - المرجع السابق، ص47.

تأبيد الحرب بين المسلمين وغيرهم

يتحدث الزهراني عن العلاقة بين الدارين، فلا يجد إلا الجهاد والقتال علاقة بينهما حتى تتم الغلبة. وينقل عن عبد الله عزام قوله: «لقد شرع القتال في الإسلام لنشر الدعوة الإسلامية، وإنقاذ البشرية من الكفر، ونقلهم من ظلمة الدنيا إلى نور الدنيا والآخرة، ولذا فإن القتال في هذا الدين الحنيف لإزالة العقبات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، فإن قبل الناس هذا الدين فلا حاجة لإشهار سيف، ولا إراقة دماء، ولا إتلاف منشآت وأموال، لأن هذا الدين جاء للإصلاح والإعمار لا للإتلاف والدمار»[21].

وينقل عن عبد الرحمن الدوسري قوله: «إن قتال الكفار على العموم واجب بالنصوص القطعية من وحي كتاب الله وسنّة نبيه، وهذا القتال للهجوم لا للدفاع كما تَصوَّره بعض المنهزمين هزيمة عقلية، باسم الدفاع عن تشويه سمعة الإسلام، والذين اشتبهت عليهم معاني النصوص التي يفيد بعضها الخصوص، فأعمتهم هزيمتهم العقلية أو الهوى عن النظر في العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها لكونها عامة ومتأخرة»[22]. ويقولها الزهراني تحت عنوان كبير واضح ملخصاً كل ما يريد: «أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر الحرب»[23].

يرفض الزهراني القول باتفاق الإسلام مع القانون الدولي وشرائع الأمم المتحدة، فهي شرائع طاغوتية، أو أن الجهاد في الإسلام لم يشرع إلا للدفاع، ويصب جام مقته ورفضه على الأمم المتحدة التي يراها: «هي التي منحت إسرائيل أرض فلسطين بقرار التقسيم في 1947م، ثم بقرار الهدنة في 1948م مكّنت لإسرائيل من التهام المزيد من الأرض، وكانت لا تملك من صحراء النقب شيئاً بقرار التقسيم؟ ثم التهمت إسرائيل المزيد من أرض فلسطين بالقوة في حرب عام 1967م تحت سمع العالم وبصره».

---

21 - المرجع السابق، ص61.
22 - المرجع السابق، ص61.
23 - المرجع السابق، ص62.

إن القوانين الدولية لا تطبق إلا على الضعفاء -يقول الزهراني- أما الأقوياء فلهم قوانين أخرى وهى قوانين فرض الأمر الواقع بالقوة: «كما فعل اليهود بفلسطين، وكما فعل النصارى الصرب بالبوسنة ولا يجدي مع هؤلاء الكفَرة الأنجاس إلا القوة».

ويستلهم في استدلالاته سيد قطب، ناقلاً عنه، ما يسمّيه الأخير خطة الحركة الجهادية: «التي تشير إليها الآية في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾ (التوبة: 123)، فقد سارت عليها الفتوح الإسلامية، تواجه من يلون دار الإسلام ويجاورونها، مرحلة فمرحلة، فلما أسلمت الجزيرة العربية أو كادت ولم تبقَ إلا فلول منعزلة لا تؤلف قوة يُخشى منها على دار الإسلام بعد فتح مكة، كانت غزوة تبوك على أطراف بلاد الروم، ثم كان انسياح الجيوش الإسلامية في بلاد الروم وفي بلاد فارس، فلم يتركوا وراءهم جيوباً، ووحدت الرقعة الإسلامية، ووصلت حدودها، فإذا هي كتلة ضخمة شاسعة الأرجاء، متماسكة الأطراف...»[24].

خاتمة

الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي الحرب... هذا ما يعرضه الزهراني انطلاقاً من مفاهيم الحاكمية والانقلاب الإسلامي، وكأنه لم يقرأ يوما قوله تعالي: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾ (الأحزاب: 45 - 46)، أو قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159). إن إسلام الزهراني إسلام القطيعة عن المجتمع والأمة والعالم، إسلام الغلبة الذي لا يرى انتصاراً إلا بصرع المغلوبين.

وقد جاء تقييمه لمن سبقوه بالكتابة في العلاقات الدولية في الإسلام سلباً لأي فضل لهم، فهم يصدمهم هذا الفهم الصحيح الذي يطرحه «ويهولهم أن تكون هذه هي أحكام الإسلام، وأن يكون الله سبحانه قد أمر الذين آمنوا أن يقاتلوا الذين يلونهم من الكفار، وأن يظلوا يقاتلون من يلونهم من الكفار كلما وجد هناك من يلونهم من الكفار، يتعاظمهم

24 - المرجع السابق، ص64-76.

ويهولهم أن يكون الأمر الإلهي هكذا، فيروحون يتلمسون القيود للنصوص المطلقة، ويجدون هذه القيود في النصوص المرحلية»[25].

ولو كان الزهراني واضحاً في تقييمه لمن سبقوه في الكتابة عن العلاقات الدولية في الإسلام، لاكتفى بما وصفهم به من يسمى أبو بكر ناجي، الذي نشرت القاعدة في السعودية كتاباً له، سماه: «الخونة»[26].

25 - المرجع السابق، ص77.

26 - أبو بكر ناجي، الخونة، أخس صفقة في تاريخ الحركة الإسلامية المعاصرة، نشره موقع «القاعدون» بدون تاريخ.

كتاب:

الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب

المؤلف: الدكتور فريد الأنصاري

منشورات رسالة القرآن، 2007

قراءة: محمد حسن الشريف

لا شك أن من أصعب الانتقادات التي توجه لأي حركة أيديولوجية أو تيار فكري معين، تلك الانتقادات التي تأتي من الداخل، ممن ينتمون إليها أو من المتحولين عنها، وتزداد هذه الانتقادات صعوبة وقوة كلما أتت من نفس المرجعية المعيارية الحاكمة لهذه التيارات، والتي تتحدد بها شرعيتها. ومن هنا تأتي أهمية كتاب الدكتور فريد الأنصاري: «الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب»، والذي يعرف مؤلفه فريد الأنصاري على أنه أحد رموز هذه الحركة بعموم، وكذلك أحد رموز حركة التوحيد والإصلاح السابقين بخصوص.

لقد ارتبط فريد الأنصاري -المولود عام 1960 بإقليم الراشدية جنوب شرق المغرب- بالحركة الإسلامية منذ وقت مبكر، حيث انخرط في صفوف الشبيبة الإسلامية -أول التنظيمات الإسلامية المغربية- في أوج حيويتها تحت رئاسة مؤسسها عبد الكريم مطيع، ضمن جمعية الدعوة الإسلامية بمدينة فاس، والتي توحدت مع عدة جمعيات إسلامية أخرى لتكوّن «رابطة المستقبل الإسلامي»، والتي توحدت بدورها مع «حركة الإصلاح والتجديد»، وكوَّنتا معاً «حركة التوحيد والإصلاح» في عام 1996، وقد انفصل عنها عام 2000، مكتفياً بنشاطه الدعوي والخاص والأكاديمي كأستاذ لأصول الفقه ومقاصد الشريعة.

وللأنصاري كتب سابقة في التأريخ للحركة الإسلامية بالمغرب مثل كتابه «البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي»، وله كتب أخرى حول التوحيد والوسطية ومقاصد الشريعة في الإسلام.

وتأتي أهمية الكتاب الذي بين أيدينا، من كونه يجمع الحركة الإسلامية المغربية -بمختلف أطيافها- في دائرة التقييم والتخطئة، كما أنه صدر كذلك قبيل الانتخابات البرلمانية المغربية في سبتمبر (أيلول) سنة 2007 بشهور قليلة، مما زاد من إثارته وآثاره، حيث مثل موقفاً نقدياً جسوراً من إسلاميٍّ مُبرَّز للحضور السياسي للإسلاميين المغاربة، وتحديداً حزب العدالة والتنمية، الذي يعبر الأنصاري عن موقفه منه بقوله: «لن أكون مبالغاً إذا قلتُ إن اتخاذ حزب سياسي كان أكبر خطيئة وقعت فيها الحركة الإسلامية في المغرب»[1].

وقد أثار هذا الكتاب ضجة هائلة في الساحة المغربية، فبينما رحب به البعض، تصدَّى له كثير من رموز وأعضاء الحركة الإسلامية المغربية، وخاصة أن صاحبه في نقده المؤصِّل لها، يبدو كمن يتوجه لجماهير هذه الحركة، قبل أن يتوجه إلى نُخَبها، معلناً هلاكها وضياعها. أو كما يقول في مقدمته فإن: «الناظر إلى عجيج السياسة وضجيج الصحافة، يظن أن العمل الإسلامي في المغرب اليوم -من حيث هو جماعات تنظيمية- بخير وعلى خير، وأنه على مواقع متقدمة في معركته الحضارية الشاملة، لكن الحقيقة أنه تخلَّف عما

1 - فريد الأنصاري: «الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب»، منشورات رسالة القرآن، أبريل (نيسان) 2007، ص22.

كان عليه من قبل كثيراً، وفشل فشلاً ذريعاً في الحفاظ على مواقعه الاستراتيجية التي كان قد استصلحها بمنهجه التربوي وخطابه الدعوي الشعبي والأكاديمي. إنه اليوم قد فقدها كلية وخرج منها مطروداً مدحوراً، فصارت ظهوره عارية مكشوفة لأعدائه الأيديولوجيين، تلفحُها سياطهم على الهواء، حتى انهارت صفوفه دون مقاصده الأصيلة، وقد أثخنته خناجر الأهواء والأعداء جراحاً بليغة، وهو المستوى الذي وصل لحدّ الانحراف التصوري والسلوكي والخروج عن المنهج الإسلامي ببعض المواطن» وهذا ما كان «سبباً لدخوله لمرحلة العد العكسي، وبرزخاً للتراجع المنهجي»[2].

وعلى رغم لين إهدائه الذي يبدو منه أن الكاتب يهدي كتابه للحركة الإسلامية «إهداء بل سلام» التي يقول لأعضائها: «إني أشاهدكم أحلى ما تكون المشاهدة وأجلى». وما ذكره في مقدمته من أن «هذه رسالة في نقد العمل الإسلامي بالمغرب، وليس في نقضه»، وتأكيده على أن هذا النقد «ضروري للحركة الإسلامية كضرورة النار لتصفية الذهب، وكضرورة الجراحة لعلاج المريض»، ويزيد في تأكيده على شرعية ما كتبه أنه من قبل «كتب ابن الجوزي في نقد العلم والعلماء كتابه الرائد «تلبيس إبليس»، وصنف بعده الإمام شمس الدين الذهبي كتابه النافع «زغل العلم والطلب» في نقد مذاهب الفقه والعلماء، كما صنف أحمد زروق الفاسي محتسب الصوفية رسالته «عدة المريد الصادق» في نقد شطحات الصوفية... ومثل هذا وذاك كثير»[3].

إلا أنه على رغم كل هذا التمهيد الليِّن الذي يؤكد فيه على أن ما كتبه يندرج في نقد الحركة الإسلامية وليس في نقضها، يأتي النقد أقرب إلى النقض حيث تأتي أحكامه بتراجع وخطايا هذه الحركة بمختلف أطيافها، إعلاناً يحمل صك الشرعية على فشلها وهلاكها، وهو ما يجعل الدكتور أحمد الريسوني رئيس حركة التوحيد والإصلاح السابق يرى أن «الكتاب لا يمكن أن يكون في نقض العمل الإسلامي، لأنه قد حكم عليه بالموت والهلاك والبوار، والمنقوض لا ينقض. فلم يبق إلا أن ننتظر البدء بعمل جديد، وبمنهج فريد، عجل الله ظهوره، وعسى أن أدركه فأنصره بما أستطيع»[4].

2 - المرجع السابق، ص11.
3 - المرجع السابق، ص6.
4 - أحمد الريسوني: نظرات في كتاب «الأخطاء الستة...» للدكتور فريد الأنصاري.

ويتميز أسلوب فريد الأنصاري في كتابه بأنه ينطلق من الشرعية الدينية والإسلامية، ويلتزم الآيات القرآنية في تفسيره للسنن الكونية والدعوية ونقده للحركات الإسلامية، وهو ما يجعل لهذا النقد خصوصية وخطورة كبيرة، تصدى لها بعض رموز الحركة الإسلامية المغربية، مثل الريسوني، الذي رأى أن الكاتب -وكتابه- إنما ينطلق من نفسية الهلاك والإهلاك، وأنه لولا معرفة سابقة بالكاتب لاتهمه بأنه ينطلق من رغبة تدميرية ودعائية ضد الحركة.

لقد ردّ الريسوني بنفس اللغة التي يتكلم بها الأنصاري في كتابه، مسقطاً عليه وعلى كتابه آيات وأحاديث سبق وأن أنزل الأنصاري مثيلاتها على واقع الحركة الإسلامية في المغرب، وبخاصة حركة التوحيد والإصلاح، وتنظيمها الحزبي حزب العدالة والتنمية؛ واستدل الريسوني على صفة الهلاك والإهلاك، للكاتب وكتابه، بالحديث الشريف الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا قال الرجل هلك الناس فهو أهلكُهُم»، أو: «أهلَكَهم»، وفي رواية الإمام أحمد: «إِذَا سَمِعْتُمْ رَجُلاً يَقُولُ قَدْ هَلَكَ النَّاسُ فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ يَقُولُ اللَّهُ: إِنَّهُ هُوَ هَالِك»[5]. ولكن الأنصاري في كتابه يؤكد أن الزمن الذي نعيشه زمن فتن «ما مرّ مثلها قط في التاريخ الإسلامي، ولا تصيب عوام الناس فحسب، وإنما تصيب العاملين في الصف الإسلامي أيضاً، أفراداً وجماعات وكأنها مقدمات قريبة وممهدات رهيبة لما وصف النبي -صلى الله عليه وسلم- من فتن آخر الزمان»[6].

«الاستصنام» المنهجي

خصص الأنصاري الباب الأول للأخطاء المنهجية الكبرى للحركة الإسلامية بالمغرب، وفيه خمسة فصول ترجم في كل فصل منها لخطأ من الأخطاء التي وقعت فيها ويسميها الأخطاء الاستصنامية، نسبة لمفهومه التفسيري «الاستصنام»، وجعل الباب الثاني حول «استصنام المذهبية الحنبلية» ويضم ثلاثة فصول لخّص فيها أهمّ الأخطاء المنهجية للفكر السلفي بالمغرب.

5 - المرجع السابق.

6 - فريد الأنصاري، الأخطاء الستة، مرجع سابق، ص 6.

يرى الأنصاري في كتابه أن الحركة الإسلامية بالمغرب تعيش أزمة حقيقية، حيث لم تعد قادرة على أداء وظيفتها الحقيقية والقيام برسالتها الربانية، التي كانت هي مبرر وجودها وشرط ميلادها، وهو ما يرجع لأخطاء ستة منهجية كلية وقعت فيها، ويفصّلها في هذا الكتاب، فضلاً عن أخطاء جزئية وفرعية أخرى. وهو يرى من خلال خبرته الدعوية واحتكاكه الحِواري أنها وقعت في نوع من الشرك الخفي وهو ما أسماه الاستصنام المنهجي، فالاستصنام المنهجي عند المؤلف يعني: الحُجب الشركية والخيارات التي استطالت عليها، وصارت «معوقات ذاتية تحجب عنها الرؤية الواضحة، وتمنعها من النظر النقدي إلى فكرها، ومن المراجعة الإصلاحية لسيرها»(7).

ويمثل الكاتب بصدمة الصرح، حيث لم تؤمن بلقيس إلا بعد أن صدمها الصرح الذي حسبته لجة، ولكن قبل ذلك ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ (النمل: 43). ويقول الأنصاري: «إن الحجب الشركية التي صدّت ملكة سبأ عن مشاهدة حقائق التوحيد، ومنعتها من إدراك خطئها الاعتقادي، قد انتصب اليوم ما يشبهها من الناحية المنهجية في وجدان الحركة الإسلامية، وذلك ما أسميناه بالأصنام المنهجية أو الاستصنام المنهجي»(8).

الأخطاء الستة

خلص الأنصاري إلى أن هناك ستة أخطاء منهجية كبرى، هي المرجع الكلّي للانحراف، والسبب الجامع لـ«الاستصنام»، تجسدت بصورة خشنة في فكر الإسلاميين وممارساتهم التنظيمية، فتعلقت بها قلوبهم رغباً ورهباً، وخلعت عليها من التنزيه والتقديس ما جعلها طواغيت وأصناماً، وقد حددها في ما يلي:

1 - استصنام الخيار الحزبي

يرى الأنصاري أن أكبر خطيئة وقعت فيها الحركة الإسلامية بالمغرب هي اتخاذ

7 - المرجع السابق، ص 16 - 17.

8 - المرجع السابق، ص 18.

«حزب سياسي»[9]، ويقصد بذلك حزب «العدالة والتنمية» الذي يقوده الدكتور سعد الدين العثماني، على رغم اعتباره تجربة العدالة والتنمية في تركيا تجربة راقية، فهو في تركيا حزب «علماني يقوده رجال متدينون» ولم يكن سوى «عضلة واحدة من عشرات العضلات التي تعمل بها، وفَصَلت فصلاً واضحاً، لا لبس فيه ولا اشتباه، بين العمل الدعوى... وبين العمل السياسي في صورته الحزبية»[10]، ولكن في الحالة المغربية يرى الأنصاري أن: «اتخاذ الحزب» في العمل الإسلامي هو أشبه ما يكون بـ«اتخاذ العجل» في قصة بني إسرائيل»[11].

ويرى الأنصاري أن العمل الإسلامي بالمغرب كان عطاؤه الأول جيلاً من الخيرات والبركات، ثم جاء الحزب السياسي فأتى على ذلك جميعاً، تماماً كما دمَّر «السامري» كل الرصيد الإيماني لبني إسرائيل، بعد غيبة موسى. وهذا الاستصنام الحزبي جعل كثيراً من أبناء العمل الإسلامي منشغلين بهموم الناس الدنيوية فقط، ثم جعلوا بعد ذلك لهمومهم الشخصية من تلك الهموم حظاً.

وفي تحليله لهذا الخطأ، يرى الأنصاري أن الإسلاميين انخرطوا في بناء خطاب مادي بالدرجة الأولى، يحلل الأزمات الاقتصادية ومشكلات البطالة، والردّ السياسي على الهجوم الإلهائي، الذي يصدر عن بعض متعصّبي اليهود والنصارى، أو عن بعض زنادقة المسلمين، فيُخرِجون المظاهرات، وينظمون المسيرات، ثم يأوبون في المساء إلى مواقعهم سالمين، مطمئنين إلى أنهم قد أنجزوا من «النضال» ما يشفع لهم عند الله يوم القيامة.

ويحكم على تجربة العمل السياسي للإسلاميين بالمغرب بالفشل بكل المقاييس الشرعية والسياسية؛ بسبب أن الإسلاميين حاولوا قطف ثمرة لم يأتِ وقت قطافها، فتجرعوا مرارة فاكهة لم تنضج بعد.

وكبديل عن الحزب السياسي، يرى الأنصاري أنه بإمكان الحركة الإسلامية بالمغرب أن تصل إلى أفضل النتائج السياسية دون أن تتخذ لها حزباً، من خلال اشتغالها بالدعوة، وتكون بذلك حاضرة برجالها وأفكارها في كل ميدان، منتشرة في كل قطاع: من المسجد إلى

9 - المرجع السابق، ص 22 وما بعدها.
10 - المرجع السابق، ص 22، الحاشية رقم 10.
11 - المرجع السابق، ص 23.

المعمل ثم إلى الإدارة، ومن التعليم إلى الإعلام ثم إلى الاقتصاد، وأنه كان بإمكانها أن تجعل بعض الأحزاب السياسية الأخرى تنخرط في تطبيق الممكن من برامجها السياسية، دون أن تنزلق هي إلى شَرَكِ الاستهلاك التجزيئي لقوتها.

2 - استصنام الخيار النقابي

يرى المؤلِّف أن الحركة الإسلامية دخلت التجربة النقابية بلا تروٍّ، ولا تأصيل، وأنها قامرت برصيدها الأخلاقي والديني، بخوض غمار عمل ما يزال مشبعاً بلغة الصراع الطبقي، والمقولات الماركسية في الفكر الاقتصادي، والنظريات الاشتراكية في قضايا العمل والعمال. ويعتقد الأنصاري أن الحركات الإسلامية تورطت في تأجيج إضرابات عن العمل -على طريقة التنظيمات الماركسية والأحزاب الانتهازية- للضغط السياسي على إدارات معينة، من أجل تمرير ملفات أخرى لا علاقة لها بمصالح العمل والعمال، لا من قريب ولا من بعيد، فأسهمت بذلك -من حيث تدري أو لا تدري- في تربية أبناء الحركة على الكذب والخداع، وسوء الأخلاق في المناظرة والحوار، وما كان ينبغي أن نسابق اليسار نحو الهاوية.

وينتقل بعد ذلك إلى انتقاد النقابة الطلابية «الاتحاد الوطني لطلبة المغرب» المختصرة تحت اسم «أوطم»، وقد أسماها الأنصاري بـ«الصنم الأوطمي». ويزعم أن النقابة الطلابية انخرطت في معارك ضد العلم وضد الأخلاق، فخسرت مصداقيتها عند الطلبة، والأساتذة، والإدارة الجامعية، والناس أجمعين.

3 - استصنام الشخصانية المزاجية

يرى الكاتب أن من مظاهر الاستصنام غياب القيادات العلمية الرسالية الربانية الحكيمة، وتصدي الزعامات اللاعلمية لقيادة العمل الإسلامي، وذلك على المستوى العالي والمتوسط من الهرم الإداري؛ مما أدى إلى استصنام «شخصاني» لتلك القيادات، وإلى رسم معالم السير الحركي بناء على مزاجها، وليس بناءً على قواعد العلم وأولوياته الشرعية. ومن المظاهر كذلك: تضخم «الأنا التنظيمية» في الجماعات، وتمجيد الذوات.

4 - استصنام التنظيم الميكانيكي

ويقصد بالتنظيم الميكانيكي عند الأنصاري، ذلك الأسلوب الإداري التنظيمي الذي يعتمد البناء الهرمي العمودي في إدارة العمل وتسييره، إذ أنه يعاني من مشكلة التقوقع الحزبي، بما يشكل لديه فضاءً داخلياً مختنقاً، لا يتيح للمنتسبين إليه أن يتنفسوا خارجه. ثم ينتقل بعدها إلى انتقاد ما أسماه بـ«استصنام الهوى الديمقراطي»، إذ أن مشكلة الحركة الإسلامية في رأي الكاتب أنها وضعت الديموقراطية بآلياتها في غير موضعها، فانتخبت رجالها بأصوات عوامها، لوظائف الشورى، ووظائف التشريع الدعوي، والتوجيه المنهجي الإسلامي، بشروط الديموقراطية لا بشروط شرع الله، فتقدم دُهاة السفهاء وتوقف حكماء الفقهاء. ويقترح بديلاً لذلك «التنظيم الفطري» الخالي من المراتب والألقاب، الذي لا مجال فيه للأحلاف والأقطاب، ولا مكان لبناء التماثيل والأنصاب، ثم تسند الاختصاصات إلى أهلها، بلا لغوٍ انتخابي، ولا عبث ديمقراطي، وإنما الشورى الإسلامية المتأنِّية.

ويقول الأنصاري في نقد نتائج هذا «الاستصنام»: «لقد كان حرياً بالحركة الإسلامية أن تستلهم تراثها التنظيمي من كتاب ربها ومن سيرة نبيها، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ثم من حركات التجديد عبر تاريخها، ولا حرج أن نقتبس من نظم الآخرين ما لا يتناقض وشريعة القرآن... بشرط وضعه في محله واستصلاحه مما علق به من خلفيات وثنية ومنهجيات استصنامية»[12].

5 - استصنام العقلية «المطيعية»

بعد ذلك ينتقل الكاتب إلى الحديث عن «استصنام العقلية المطيعية» وإفشال الوحدة التاريخية للحركة الإسلامية، ويقصد بالعقلية المطيعية ذلك المنهج الحركي الذي كان يتبعه «عبدالكريم مطيع» مؤسس حركة الشبيبة الإسلامية، التي انضم الكاتب نفسه إليها في فترة مبكرة من حياته، فهو هنا يتحدث عن تجربة، وليس عن تصوّر. وقد تأسست الشبيبة الإسلامية في أوائل السبعينات من القرن الماضي، وهي -في رأي الكاتب- كانت قائمة على المناورة والخداع. ويعطي الأنصاري بعدها لمحة تاريخية سريعة عن

12 - المرجع السابق، ص80.

تاريخ الحركة الإسلامية بالمغرب، ليخلص إلى فشل الوحدة التي تمّت بين حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي، ثم الفشل في تقديم منتجها «الإسلامي» على مستوى الهدف، والمتمثل في إقامة الدين، وعلى مستوى الوسائل الوظيفية المتمثلة في «الدعوة والتربية والتكوين»، ثم على مستوى الشورى.

ويؤكد الكاتب أن «التضخم السياسي الذي رسخته العقلية المطيعية في حركة التوحيد والإصلاح، الذي آلَ في النهاية إلى التجسد في صورة حزب العدالة والتنمية هو أحد الأسباب الرئيسية في إفشال الوحدة الداخلية للحركة التي دشنتها مجموعة من الجمعيات الإسلامية بالمغرب ذات الخلفيات الاجتهادية المختلفة»[13].

ويوجه الكاتب في هذا السياق نقداً لاذعاً لحركة التوحيد والإصلاح بقوله: «تزعم حركة التوحيد والإصلاح أنها نموذج متميز لتطبيق مفهوم الشورى الإسلامي على المستوى الداخلي للحركة. بل هناك من قادتها من يرى أنها أمثل نموذج على مستوى العالم الإسلامي كله، سواء في بناء الهياكل، أو في اتخاذ المواقف والقرارات، وأنا أزعم -كعضو سابق في المكتب التنفيذي، ومجلس الشورى، والجمع العام، وبعض اللجان الوظيفية، وكمشرف سابق أيضاً على العمل الطلابي -أن ذلك كله مجرّد وهْم. بل الحقيقة المرة أن «الحركة» من أقدر التنظيمات الإسلامية على تطبيق «الديموقراطية» بمفهومها السياسي، أعني الديموقراطية بما هي قدرة سحرية خارقة على إيهام الجموع العامة، والمؤسسات الشورية أن أعضاءها قد شاركوا، وأنهم قد عبَّروا، وأنهم قد رأوا، وما هم -في الواقع- قد رأوا شيئاً، حتى إن المشارك فيها لا يكاد يدرك أحقيقة هي أم خيال؟! وما رأيت في حياتي أشبه من شورى الإخوة -أو ديموقراطيتهم- بلعبة الخيط القمارية».

ويلحُّ الأنصاري على أن نقده نقد موضوعي، فهو يقول إن «حاتم -أي حركة التوحيد والإصلاح- جماعة إسلامية خيرة، هذا لا مراء فيه، وفيها من الصالحين من نظن -إن شاء الله- أنه لو أقسم على الله لأبرَّه، ولكن المشكلة أنها لا زالت تعاني من شغَب شرذمة ذات نزعة مطيعية»[14].

13 - المرجع السابق، ص84.
14 - المرجع السابق، ص97.

6 - استصنام المذهبية الحنبلية في التيار السلفي

وهو الخطأ الذي وضع من أجله الباب الثاني من الكتاب، وهو كما عرض في مقدمته، لا يرغب في فصل التيار السلفي عن تيار الحركة الإسلامية بالمغرب بعموم، حيث يرى أن كلاً منها يؤدي للآخر، وأن خطأ البعض من الحركة يصيب الكل كذلك.

وفي هذا الباب عرض الأنصاري للمحة تاريخية عن التيار السلفي بالمغرب، وينتقل إلى ذكر ما أسماه بالاختلالات التصورية والانحرافات السلوكية عند هذا التيار، ومنها: اصطدامه بصخرة المذهبية، إذ كان من أخطائه المنهجية الكبرى أنه استهان بأمر الخصوصيات المذهبية للمغرب، وأن ذلك أدى إلى فشل مشروعه الإصلاحي، فضلاً عن الإعراض عن المذهب المالكي واختلال الأولويات. وبعد ذلك انتقل إلى غلوِّ هذا التيار في التحقيقات العقَدية. والخطأ المنهجي الثالث: مواجهة التصوُّف بإطلاق، بلا تمييز بين أشكاله ومسالكه، ولا بين صالحيه وفجَّاره. والخطأ المنهجي الرابع -حسب صاحب الكتاب- هو تضخم الشكلانية المظهرية، حيث صار المظهر الخارجي هو المقياس الأساس لسلامة الدين لدى كثير منهم. ثم ينتقل إلى الخطأ المنهجي الخامس، والمتمثل في الارتباط المادي المشروط ببعض الدول المشرقية.

وقد ختم المؤلِّف كتابه برسالة ذات صيغة إيمانية حادة إلى الحركة الإسلامية بالمغرب يقول فيها: «ألم يَأْنِ للحركة الإسلامية أن تتوب إلى ربها، وتتمسَّك بكتابها، فتحطِّم أصنامها، وتكسر أغلالها، وتسلك مسلك التلاوة للكتاب؟... فهل تعود الحركات الإسلامية إلى إخلاصها التعبُّدي، وإلى صلاحها المنهاجي، وانتشارها الدعوي؟... وهل يعود خطابها إلى عمل رسالة القرآن، وأخلاق القرآن، وأولويات القرآن؟... ثم هل تعود التيارات السلفية إلى سلفيتها، وإلى إخلاص دينها، والتعريف بربها، وترك شِقاقها ونِفاقها؟... ثم هل يعود التصوف إلى رَوائه، وجمال صفاته، وترك غلوائه وشطحاته، وتصحيح منازله وأحواله، وعرض كل ذلك على قواعد العلم وموازين الكتاب والسُّنة؟».

وهذا ما يجعل القارئ يلاحظ أي معيار يحتكم إليه الأنصاري وهو يؤكد في كل كتابه، بدءاً من مقدمته إلى خاتمته، على السقوط والزيْغ المنهجي عند مختلف أطياف

الإسلاميين بالمغرب، وقد ظلت بدائله التي يطرحها ضعيفة ومُبهمة غير واضحة لمن أراد التصحيح والاسترشاد بها. ومن هنا رأى الدكتور أحمد الريسوني مثلاً أن هذا الكتاب «يتميز بنظرته العدَمية إلى الحركة الإسلامية بالمغرب»، ويزيد أنه «لو لم يكن يعرف المؤلف، لما استطاع نفي الهدف الانتقامي التدميري لكتابه»، ويُرجع ذلك إلى «ما تضمنه الكتاب من أحكام ماحقة لا تبقي ولا تذر، فيها من المبالغات والتعميمات ما لا ينتهي منه العجب والتحيُّر».

كتاب:

الحكومة المُلتحية

دراسة نقدية مستقبلية

المؤلف:

الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري

دار عكاظ، الرباط، 2006

قراءة: هيئة التحرير

قبل الانتخابات البرلمانية التي جرت في المغرب أخيراً (سبتمبر / أيلول 2007)، أصدر وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف المغربي السابق الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري كتاباً، أثار ضجة في الوسط الثقافي المغربي، بعنوان «الحكومة المُلتحية: دراسة نقدية مستقبلية»، تناول فيه قضية ظلت على طاولة النقاش العام في المغرب وخارجه دائماً، وهي قضية الإسلاميين والعمل السياسي، واحتمالات قيام حكومة إسلامية.

تصاعد انشغال النخب المغربية بقضية الإسلاميين والحكم نتيجة الصعود الواضح للحركة الإسلامية المغربية إلى صدارة المشهد السياسي، ممثلة في «حزب العدالة والتنمية»، منذ انتخابات عام 2002، ثم في انتخابات عام 2007، وقد سبقت الأخيرة توقعات دولية ووطنية بأن يحصد الإسلاميون المركز الأول بجسارة، وهو ما توقعه كذلك أمينه العام الدكتور سعد العثماني في أكثر من حديث، ولكنه التوقع الذي ربما خدع الإسلاميين أنفسهم حيث ركنوا إليه، مطمئنين لنجاح متوقع لم يتحقق بعد.

تكمن أهمية كتاب المدغري في إشكاليته وشخصية كاتبه. أما الأولى فهي الإشكالية الدائمة في النظم العربية والإسلامية بعموم، وهي إشكالية شرعية العمل السياسي للإسلاميين، وآفاق إدماجهم داخل اللعبة السياسية. وأما كاتبه فقد كان مسؤولاً كبيراً، ووزيراً للأوقاف المغربية 19 سنة كاملة، متحملاً مسؤولية تدبير الشأن الديني في البلاد، في عهد الملك الراحل الحسن الثاني، وهي فترة مهمة من تاريخ المغرب بعد الاستقلال. كما لا يزال يتولى موقعاً قريباً من بنى السلطة، حيث يشغل منصب مدير بيت مال القدس، التابع للجنة القدس التي يرأسها الملك محمد السادس.

ولعل تجربة عبد الكبير العلوي المديدة في الاقتراب من النظام، والجدل بين الديني والسياسي في المغرب، خاصة في ظل تحول الإسلاميين للعنف في الجارة القريبة الجزائر، تزداد أهمية الاستناد عليها مع ميل بعض الأجنحة الإسلامية المغربية إلى العنف كذلك.

ويشير المدغري إلى أنه كان ذا دور في طرح خيار استيعاب الإسلاميين في المغرب، بدلاً من خيار المواجهة الأمنية الذي مالت إليه الأجهزة الأمنية هناك، وهذا ما يعبر عنه المدغري قائلاً: «كُنا في المغرب ندرك هذه الحقيقة (تحول بعض الإسلاميين إلى العنف)، وكانت السلطة المشرفة على الأجهزة الأمنية تدفع في اتجاه المواجهة مع الإسلاميين، ووقعت بالفعل اعتقالات كثيرة في صفوفهم، وكنا ندفع في اتجاه الحوار وأنشأنا جامعة الصحوة الإسلامية لتكون فضاءً للحوار مع الجماعات الإسلامية، ومهدنا للتقارب بين القصر وبين الجماعات الإسلامية، سواء منها ما تحول إلى حزب، أو ما بقي متمسكاً

بالعمل الجمعوي». فالمدغري ينطلق في كتابه من موقف وسَطي داعٍ لإدماج الإسلاميين، ولكنه يحمل رؤية نقدية لهذا الإدماج.

من الحكومة المُلتحية إلى الحكومة الإسلامية

يؤكد المدغري في مستهلِّ كتابه على أن المستقبل للإسلاميين، الذين يأتون عبر الحكومة الملتحية، ثم تليها الحكومة الإسلامية. والحكومة الملتحية هي حكومة يغلب عليها السمْت أو المظهر الإسلامي، أو حكومة الاسم، التي تتحقق عبر التمثيل البرلماني الأكبر للإسلاميين. أما الأخرى فهي حكومة الحقيقة والتحقق، التي تستدعي عقوداً من الزمن. وحسب تعبير المدغري، فالحكومة الملتحية: «لا يكون لها من الإسلام إلا الاسم، لأن الظروف التي تحيط بها لا تسمح لها بتطبيق شيء من حكم الإسلام ونظامه، وأما الحكومة الإسلامية فسوف تكون ثمرة مخاض عسير، مخاض ثقافي ديني فكري سياسي اجتماعي واقتصادي».

ويحذر المدغري الإسلاميين من التسرع في الوصول للحكم، لأنهم متى وصلوا للحكم في ظل الظروف الراهنة، فلن تكون سوى حكومة اسمية أو ملتحية وليست حكومة إسلامية حقيقةً، فيقول: «الذي نتوقعه إذا جاءت أية حكومة إسلامية عن طريق الانتخابات في ظل الظروف الراهنة ألا يكون لها من الإسلام إلا اللحية (أي المظهر الشكلي)، وستعمل بالتشريع الوضعي، وستلعب لعبة الديموقراطية التي تجعل من البرلمان مجلساً تشريعياً، وستتعامل بالربا، وسوف تستخلص الضرائب من المحرَّمات كالخمور وغيرها. وسوف تمارس النفاق السياسي المكشوف، وتسيء إلى الإسلام أكثر مما تحسن إليه، لأنها من جهة تعجلت الوصول إلى الحكم قبل أن تستكمل أدواته، ولأن الظروف والأوضاع الحالية لا تسمح لها من جهة أخرى بتطبيق أي برنامج إسلامي على فرض توفرها عليه».

ومن هنا يتضح أن الحكومة الإسلامية -عند المدغري- مرحلة مختلفة ومتقدمة عن حكومة الشعارات الإسلامية، بل إنه يكاد يتصورها حكومة تقدمية ولكن من مرجعية إسلامية، أو هي حسب تعبيره «الحكومة التي تفهم الدين الإسلامي فهماً جيداً، وتحسن

تنزيله في الواقع العملي على الأرض، وبين الناس»، بما يدفع التهم الباطلة الموجهة إلى الإسلام من أنه يكرس التخلف ويعادي الديموقراطية، ويقيِّد الحريات ويعوق تفتح الطاقات.

ويرى المدغري أن أكبر تحدٍّ لأي حكومة إسلامية مستقبلية «هو إثبات نجاعة الإسلام في محاربة الفقر، ونجاحه في نشر الازدهار الاقتصادي إلى جانب الفضيلة».

ويبدو أن الكاتب، وزير الشؤون الدينية السابق، لا يقوى أو لا يميل للتحفظ العلماني على ما يطرحه الإسلاميون من تصور مثالي للحكومة الإسلامية، بل يحاول طمأنة المتخوِّفين، من خلال تبشيره بمثالية أخرى لهذه الحكومة، وهو ما يعبر عنه بقوله: «يمكنني القول، وهذا ربما يفاجئ الجميع، إن الحركة الإسلامية هي أول حركة عالمية بلا أسرار، وحكومتها ستكون أول حكومة بلا خبايا مستورة. لأن البرنامج والمبادئ والأهداف والتوجهات كلها مسطَّرة في القرآن والسنّة وسيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وخلفائه الراشدين وأحكام فقه الإمامة وتاريخ الإسلام. وأيضاً فإن هذا البرنامج المرسوم في المصادر الدينية الأساسية التي أشرنا إليها، سيؤدي في نهاية المطاف إلى ظهور حكومات إسلامية متعددة بدستور واحد».

القضية عند المدغري ليست في النظرية ولكن في الممارسة والتطبيق، دون أن يسائل التطبيقات العديدة للحكومة الإسلامية منذ عصر الفتنة الكبرى حتى الآن، بل يلقي باللوم فقط على مزايدة الإسلاميين على المنهج الإسلامي الرشيد فقط، وهي المزايدة التي تفتقد لبرنامج سياسي واضح، ويعبر عن ذلك بقوله: «إن القرآن والسّنة هما المصدران الأساسيان للبرنامج، ولكن أين هو البرنامج المستمد منهما والمُفصَّل على القضايا والمشاكل والخطط التنموية والاجتماعية والثقافية؟ ليس من السهل وضع هذا البرنامج، وبالتالي فإن الإسلاميين دعاة الحكومة الإسلامية لن يكون لهم مستقبل في المجال السياسي، ما لم ينكبّوا على إعداد هذا البرنامج، وحتى إذا نجحوا في بلد من بلدان الإسلام بدون برنامج فلن يدوم نجاحهم، وسيكون ذلك النجاح شراً من الفشل».

يلحّ الكاتب في معظم أجزاء كتابه على التفريق بين الإسلاميين والإسلام، بين النظرية والتطبيق، مؤكداً على رفضه للتشكيك في الدين نفسه، انطلاقاً من أخطاء

الإسلاميين، حيث يخلص إلى القول: «نحن نحكم على البرنامج، هل للإسلاميين برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي؟ وهذا البرنامج إذا كان موجوداً، هل هو مُفصَّل ومدقق ويتضمن اقتراحات عملية لتحقيق الأهداف المتوخاة، وهل هو ممكن التطبيق أم هو عموميات وشعارات وأحلام وأوهام؟ حينئذ لن نقبل أو نرفض الحكومة الملتحية لمجرد أنها ملتحية أو إسلامية، ولكننا نقبل أو نرفض البرنامج ويبقى الإسلام منزهاً عن العبث وعن الرفض».

ورغم جسارة المواجهة الفكرية للطرح الإسلامي للدولة في المغرب، عند الكاتب، والذي يتلخص في أن أصحاب ذلك الطرح لن ينجحوا سوى في إقامة حكومة ملتحية وليست حكومة إسلامية، إلا أنه في تأكيده كذلك على مثالية الطرح الإسلامي للدولة وتصورها إنما ينطلق من نفس أرضية الإسلاميين، ولا يمكن اعتبار طرحه -بدرجة كبيرة- سوى تأويل إسلاموي مستقل للدولة الإسلامية، ولكن يظل نقد عبد الكبير العلوي للإسلاميين نقداً فوقياً، حيث لا يتناول بالتحليل والتصدي أطروحات الأطياف الإسلاموية المختلفة، والفروق بينها، بل يظل مُصراً على دمج الكل في واحد، وخاصة أن حزباً كالعدالة والتنمية، وجه الإسلام السياسي الأبرز الآن في المغرب، والحاصل على المرتبة الثانية في الانتخابات الأخيرة 2007، لديه أطروحاته الخاصة التي يتميز بها عن الإسلاميين التقليديين و«الحاكميين»، الذين يلحّ المدغري على الاستناد إليهم ومناقشتهم مثل المودودي وسيد قطب.

بين الشورى والديموقراطية

يرى المدغري أن الحكومة «الإسلامية» الحقيقية لا يمكن أن تكون إلا حكومة ديموقراطية منبثقة عن الإرادة الحرة للناس، فيقول: إن «الحكومة الإسلامية» الحقيقية هي التي تستند في بناء شرعيتها على أساس الإرادة الحرة للناس وليس على أساس مرجعيتها «الأيديولوجية». وتقتضي مستلزمات الديموقراطية على الحكومة الإسلامية الاحتكام إلى الشعب واحترام توجهاته وآرائه المتعددة بالضرورة، فليست هناك أحكام دينية تُفرض قسراً على المواطنين، بل إن ما رآه الشعب حسناً فهو عند الله حسن، لأننا أمام شعب مسلم يعي معتقداته بشكل جيد، وما اجتمعت أمتي على ضلال، فالحكومة الإسلامية عنده

تخضع لاختيارات الناس الديموقراطية، ولا تخضع للأيديولوجية الحاكمة عند الإسلاميين أو المتحدثين باسم الإسلام من الإسلاميين.

ولذا يرى عبد الكبير المدغري ما يشبه مبدأ التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، متحدثاً عن التحسين والتقبيح الشعبيين، فما حسَّنته اختيارات الناس قبلته الحكومة وما قبَّحته رفضته، وهو بهذا يقترب بشكل كبير مما سبق أن طرحه علي عبدالرازق في كتابه: «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925.

ولعلنا نتفق مع ما طرحه المدغري حيث لازال الإسلاميون في المغرب وخارجه يرفضون إنصاف هذا الرجل الذي لم يزد عما يدعون قبوله الآن، وهو أن السلطة للأمة، وأن اختيارات الناس هي الحَكَم في إقرار ما يشاءون، مع إلحاحهم على أن مطلب الحرية هو أولويتهم الآن، قبل تطبيق الشريعة يظل مطلباً براجماتياً ومشكوكاً فيه، حيث تأتي بهم الانتخابات غالباً، بنزوع ديني وعاطفي لا تخلو منه المجتمعات المسلمة حديثة العهد بفكرة الاختيار ذاتها، إلا أن القول بإمكان اختيار الناس لما يخالف تصوراتهم عن الإسلام، أو قيام أحزاب علمانية، أو لائكية بتعبيرات عبدالسلام ياسين، تتخذ موقفاً ضدياً للدين أو الفكر الديني والإسلاموي المنتمي إليه، يبقى في أضيق نطاق.

ولعل من النقاط التي توضح هذه الصيغة الكلية التي تنطلق منها قراءة الكاتب للإسلاميين في المغرب، ما يعيبه من ازدواجية المواقف لدى بعض الإسلاميين، دون تحديد حيث يقول: «أما أن يستمر الإسلاميون في الادعاء بأن الإسلام دين سلم وسماحة، ويأتون بالآيات والأحاديث الدالة على ذلك، وفي نفس الوقت يمارسون العنف باسم الإسلام، ويأتون بالآيات والأحاديث التي تبيح ذلك، فهذا هو العبث».

كما أنه يؤكد أن الفكر التكفيري لا يزال منتشراً في أوساط بين الإسلاميين، دون أن يحدد، الذين لم يقوموا بعد بمراجعات فكرية دقيقة، وهو يقول في ذلك: «مع الأسف فإنه من جملة من يسعى إلى أسْلمة المجتمع والدولة جماعات متطرفة وأخرى إرهابية محسوبة على الإسلام، وهم أكبر خطراً وأشد ضرراً على الإسلام، لأنهم تلبسوا بالإسلام وتصوروا بصورته وصاروا يتكلمون باسمه»، رغم أن مختلف ما يعرف بأطياف الحركة

الإسلامية المغربية قد اتخذ موقفاً شديداً من العنف المتشح باسم الدين، الذي تقوم به بعض جماعات العنف الديني، ولم يكن لديهم هذا الصمت الذي يلومهم ويؤاخذهم عليه المدغري في كتابه.

إن الطرح المدغري طرح مُفارق لواقع الإسلاميين، وتكاد تأتي دعوتهم للمصالحة بينهم وبين الحداثيين والنظام المغربي، دعوة براجماتية لتجنيب المجتمع خيار العنف والمواجهة بين الطرفين، وهو لا يصدر عن مرجعية واضحة، في موقفه من أي من الطرفين، فهو يدعو الحداثيين إلى وضع أيديهم في أيدي الإسلاميين كذلك «لتخليق المجتمع بخلق الإسلام، ورده إلى عبادة الله بأنواع العبادات التي تعبده بها، التزاماً بالحكم بما أنزل الله».

وتحضر تجربة المدغري في الحوار مع الإسلاميين، حيث يمتلك تجربة ثرية في الجدل مع أطروحاتهم منذ بداية الثمانينات، عندما أنشأ جامعة الصحوة الإسلامية للتقريب بين النظام المغربي والإسلاميين، وهذه تجربة خلصت إلى نتيجة مهمة وجوهرية، هي أهمية وضرورة الحوار مع المكوِّن الإسلاموي في المجتمع المغربي وعدم تهميشه أو إقصائه، وخاصة المستنيرين والمعتدلين منهم، ويعبر عن ذلك بقوله: «ولا ينبغي للمجتمع المدني أن يتخوف من ذلك، بل عليه أن يتعامل مع الوضع بكل موضوعية ونزاهة، لاسيما إذا تعلق الأمر بإسلاميين معتدلين مستنيرين ملتزمين بالمبادئ والقيم التي تخدم السلم والمحبة والتعايش والتعاون، غير متعصبين ولا متطرفين ولا منغلقين ولا مغرورين».

ومن الانتقادات المهمة التي احتواها الكتاب، انتقاده لجماعة العدل والإحسان التي يتزعمها الشيخ عبدالسلام ياسين، خاصة في دعوتها «إلى خلافة على منهاج النبوة» معتبراً إياها خطاباً مثالياً وغير واقعي، حيث يقول إن: «الضرورة المُلحَّة تتطلب تنازلات كبيرة، إذ لم يعد في مستطاع دعاة الحكومة الإسلامية أن يتشبثوا بنظام الخلافة على منهاج النبوة داخل نظام الدولة الحديث، وسيكونون حينئذ بين أمرين: إما أن يكتفوا من الحكومة الإسلامية بالاسم فقط، ومن الخلافة على منهاج النبوة بالشعار لا غير، وحينئذ لا يكون لحكومتهم وخلافتهم أي مبرر، وسيكونون بمثابة الورم أو الحدبة في ظهر الدولة، ما لم يقوموا بالاجتهاد الضروري لتقديم تصور واضح وهيكلة وبناء دستوري للخلافة على منهاج النبوة، وما لم تتوفر الظروف والمناخ الدولي الذي يسمح بذلك».

ومن بين التحديات الكبرى المطروحة على الإسلاميين في رأي الدكتور المدغري القبول بالديموقراطية. فموقف الإسلاميين من الديموقراطية لا زال محل تحفظ من الكثير من الإسلاميين، ولم يندمج في بنية خطابهم الفكري إلى حد كبير في رأيه، وهو ما يعبر عنه دون أن يحدد كذلك أياً من أطياف الحركة الإسلامية في المغرب تحديداً يقصد. يقول المدغري: «إن الأمر المحزن حقاً هو أن بعض الإسلاميين لا يرون أية إمكانية للجمع بين الشورى والديموقراطية، لأن ذلك في نظرهم ترقيع على ترقيع، ولأن الاختلاف بينهما جوهري، ولا يمكن الجمع بين النظامين والمذهبين والعقيدتين إلا بمسخ الديموقراطية وإخراجها باستثناءات من مسارها، أو بتزوير الإسلام وخرق الشريعة خروقاً فاحشة، وهو تلفيق لا يرضى عنه مسلمون مؤمنون ولا ديموقراطيون مقتنعون. ونحن نعتقد أن هذا الطرح لا يخلو من تغليط ومغالطة، ونرجو أن يصح العزم على الرجوع إلى مبدأ الشورى في شكل وإطار ديموقراطي».

ويضيف في موضع آخر: «إذا فاز الإسلاميون في الانتخابات جاءت الحكومة المُلتحية، ثم جاءت بعدها الحكومة الإسلامية راكبة موجة الديموقراطية لتلعنها فيما بعد وتنادي بالشورى نظاماً قرآنياً ربانياً أصيلاً». وطالما ظلت الديموقراطية غائبة عن حكم الإسلاميين فستظل حكومتهم بالتالي حكومة ملتحية وليست حكومة إسلامية، كما يؤكد المدغري في أكثر من موضع في كتابه، حيث لا تخضع لاختيارات الأمة المسلمة.

لذا كان من أهم النقاط التي تناولها الكتاب رفضه للمطابقة التي يطرحها العديد من الإسلاميين في المغرب بين الديموقراطية والشورى، حيث يصر على المقابلة بين المفهومين، وهو ما يجعل الكاتب يوحي، دون أن يصرِّح، بأن تعاطي الإسلاميين مع الديموقراطية وتبنيهم لها، يأتي كتقيّة وتكتيك للحصول على السلطة والقوة، أكثر منه موقفاً مبدئياً، وهو ما يجعل البعض يرى أن هذا الحكم يحمل تجاهلاً واضحاً للتطور الملحوظ في تأصيل مفهوم الديموقراطية داخل التربة الإسلامية، والقبول به من طرف الإسلاميين باعتباره مفهوماً ينسجم تماماً مع التصور الإسلامي، ومع مقاصده الكبرى الرامية إلى إقامة العدل والمساواة والحرية، ونزع ذلك التشابك اللفظي المفتعل بين الديموقراطية والشورى.

ومن هنا يأتي كتاب المدغري داعياً للحكومة الإسلامية، وليس حكومة الإسلاميين، التي لن تكون في النهاية سوى حكومة ملتحية، أو حكومة شعارات. وما يدعو إليه الكاتب هو حكومة «تأتي لتطبيق الإسلام عقيدة وشريعة، وتخلق لنفسها ظروف التطبيق، وتلزم نفسها بدستور جديد يرسم إطاراً جديداً للعمل، ويجنبها العمل في داخل الإطار القديم».

ولكن يظل المدغري معمّماً، فلا يحدد ماذا يقصد بتطبيق العقيدة والشريعة التي هي علامة الحكومة الإسلامية عنده، كما لا يحدد لقارئه ما هي شروط التطبيق التي يشير إلى أن بعضها دولي وخارج عن الإطار الإسلامي في بعض أجزاء الكتاب، كما لا يحدد ما يقصده بتفعيل نظام الشورى في الإسلام، أو الدستور الإسلامي أو غير ذلك.

كما يدافع الكاتب عن إمارة المؤمنين التي تعد مصدر شرعية النظام السياسي في المغرب، ويصفها بقوله إنها عن «ميثاق غليظ وأمانة عظمى، والتزام كامل بحفظ العقيدة والشريعة والحكم بما أنزل الله والتقيُّد بالكتاب والسُّنة حساً ومعنى»، وحديثه عن وجوب الطاعة لأميرها، الذي بيده الأمر، إنما يلوح على طرحه المهم في إدماج الإسلاميين في النظام السياسي المغربي، ولكن شريطة عدم مواجهة هذا النظام ورعايته والتزام طاعته.

ولكنه في إلحاحه على إمارة المؤمنين وتلك الشرعية الرمزية والتاريخية للنظام الحاكم في المغرب، يتجاهل كلية ما سبق أن أكد عليه من حق الأمة في الاختيار، وفرض اختياراتها كمصدر للسلطات في الأنظمة الديموقراطية، كما لا يلقي بالاً للعديد من المعوقات السياسية التي تحول دون ذلك. كما كان مهماً قراءة نظام إمارة المؤمنين في إطار المفهومين اللذين يدور حولهما الكتاب، حكومة ملتحية أم حكومة إسلامية ديموقراطية؟

ومن هنا نرى في نهاية قراءتنا له أن هذا الكتاب يأتي في سياق نقد الإسلاميين المغاربة، وتحديداً فصيلهم السياسي «حزب العدالة والتنمية»، وفصيلهم الشعبي «جماعة العدل والإحسان»، محاولاً من منظار فكري وديني نزع القداسة عن تصوراتهم، ونفي الأمل في وعودهم كذلك، ولكنه يظل كتاباً معبراً عن رؤية داخل النظام أكثر منه تعبيراً عن موقف نخبوي وموضوعي منه.

وكما أسلفنا لا تأتي دعوته للإدماج التي يعممها على مختلف الأنظمة في العالم العربي، وليس على النظام الجزائري فقط، إلا بدافع واقعي وليس أيديولوجياً، يعني استيعاب الديني في تصورات السياسي، وكذلك استيعاب الاجتماعي في حلقة إدارته، فهو يرى أن «الأنظمة القائمة حالياً في العالم الإسلامي إذا استمرت في إهمال المؤسسات المسؤولة عن إنتاج الثقافة الدينية في المجتمع، ولم تقم بالتأطير الديني الميداني لشعوبها المتعطشة إلى الإسلام، ولم تقم بالإصلاحات الضرورية على مستوى الأحزاب والمجتمع المدني والإعلام، ومحاربة الفساد والتخلف والفقر والأمية، وتربية الشعب تربية مدنية، وإدماج الفاعل الإسلامي في إطار عمل ديموقراطي محسوب، وإذا بقيت مقتصرة على السياسات الأمنية القائمة على الردع والزجر، فإن الأمور سوف تنتهي إلى توليد العنف وإشعال نار الفتنة والثورة».

وختاماً يمكننا القول إن الكتاب يأتي في إطار وضع السياسات النظامية للأنظمة السياسية، أكثر منه كتاباً في المعالجة العميقة للسياسات والمعالجات الفكرية للإسلاميين أو السلطة.

كتاب:

تحولات الإخوان المسلمين

تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم

المؤلف: حسام تمام

مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2006

قراءة: هيئة التحرير

تأتي أهمية هذا الكتاب في رصده -من الداخل- للتحولات الكبرى التي تقف على أعتابها جماعة الإخوان المسلمين، أو هي دخلتها فعلاً، وتعاني -جراء ذلك- مخاضاً مكتوماً، لكنها ترفض أو «تستحي» من الإعلان عنه، وهو ما يجعلها، ويجعل المراقبين لها، أسرى رؤية نمطية تقليدية، توشك ألا تكون لها صلة بالواقع، أو بالصورة الحقيقية للإخوان المسلمين جماعة وأفراداً.

إن كثيراً من التعاطي النقدي مع جماعة الإخوان المسلمين، فكراً وتنظيماً يعمل في التاريخ، ومنذ إنشائها في عام 1928، كان تراشقاً سجالياً في أغلبه، يقف عند حدود الحرب الكلامية بين الأفكار المختلفة في العالم العربي، والتي تحكمها ثنائية المقدّس والمدنّس غالبا، من دون أن تقتحم عالم التفاصيل والواقع الفعلي، لا التصور الأيديولوجي ولا الصور النمطية.

ورغم أن الاستشراق قد نزل من الأيديولوجيا إلى الأرض والأنثروبولوجيا منذ السبعينات، إلا أن خطابنا العربي ما زال مصراً على التنميط بدرجة إصراره على سجاليته، التي لم تجعلنا نتجاوز واقعنا منذ نهايات القرن التاسع عشر، وحتى الآن، إلا بمقدار دوراننا على سؤال النهضة وتحدياتها.

من هنا تأتي أهمية هذا الكتاب للباحث حسام تمام، وهو -كما أراد لقارئه في مقدمته أن يعرف- صاحب انتماء سابق إليها، ثم آثر استقلاله بذاته وفكره، حافظاً لنفسه حقه في الاختلاف، ومقدراً للآخرين الحق نفسه، وموجباً على الجميع حق الاعتراف، والبعد عن التشكيك في الوطنية أو الدور، فأتى الكتاب كما يقول مؤلفه: «ليغضب كل الأطراف، الإخوان وخصومَهم، الذين اعتادوا نوعاً من الكتابة، قرر أصحابها -سلفاً- اتخاذ موقف مسبق: مع أو ضد».

يبحث كتاب «تحولات الإخوان المسلمين، تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم» في عالم التفاصيل، أكثر منه في عالم الفرضيات والإجابات الجاهزة، ويكشف من الداخل «جيتو» التنظيم الإخواني، وتحولات رؤاه ومواقفه، التي تمثل تحدياً دائما له قد ينتهي بانهياره كما خلص الكتاب.

واستخدم الكاتب -في ذلك- آليات الحوار، والتحقيق الصحافي، والدراسة التاريخية، التي تعتمد على المقابلة والوثائق والشهادات. وعن هدفه يقول: «ليس هدفي نقد الإخوان، وإثبات النقائص بحقهم؛ فمن طلب عيباً؛ وجد عيوباً، كما لا يعنيني -مطلقاً- الدفاع عنهم أو تبرئة ساحتهم؛ فللدفاع والهجوم رجال يجيدونهما بالحق حيناً، وبالباطل أحياناً»، بل كان همّه إعادة الفه-كما يقول- ومن هنا جاء الكتاب -في كثير من أجزائه- تعرية لرؤى زائفة عن الإخوان ولهم.

غواية التنظيم

بدأ الباحث كتابه بما سماه (غواية التنظيم)؛ حيث يذكر أن الإخوان -منذ خروجهم من السجون في السبعينات- ترسخت لديهم قناعة بأن ملعب السياسة -كما ترسمه التجربة الحزبية- لا يناسبهم؛ لما يحمله معه من قيود وحواجز، لا يحمل التنظيم شيئاً منها، ومنذ نجاح قيادات الإخوان (مؤسسي العودة في السبعينات)، في استقطاب وابتلاع التنظيمات الإسلامية السياسية البديلة، التي طرحت نفسها، أثناء غيابهم في السجون، وبخاصة الجماعة الإسلامية في الجامعات، حين انضم إليها عدد من رؤسائها وزعمائها، مثل: عبد المنعم أبوالفتوح، وأبي العلا ماضي، الذي يلح -في موضع آخر من الكتاب- على سعي الإخوان إليه وعدم سعيه إليهم؛ منذ هذا النجاح وتسارع عجلة التنظيم؛ اقتنعت قيادات الإخوان بأن الأفضل المضي في طريق التنظيم، والكف عن استجداء القانونية من النظام، ليس قناعة برفضه الحتمي فقط، وإنما «ثقة بأن الوضع غير القانوني أفضل للجماعة، وأنه يعفيها من تكاليف، تفوق كثيراً عوائده القانونية».

ومع بدء التعددية السياسية في السبعينات؛ تحددت استراتيجية الجماعة في القبول بالدخول في اللعبة السياسية، من دون الالتزام بأهم قواعدها، وهو الترخيص القانوني بحزب، واختصرت موقفها من فكرة الحزب بقبولها التنسيق مع الأحزاب الأخرى الموجودة، بل اتخذت من مشاريع الأحزاب- التي دشنها الجيل الوسيط، الذي انضم إليها في السبعينات -موقفاً مشوباً بالتلاعب والريبة، كما يوضح الكاتب، فقد تقدم الجيل الثاني الطامح للشرعية بمشاريع أحزاب، مثل: «الأمل والإصلاح»، لكنها ظلت قيد أدراج مكتب الإرشاد، الذي امتلك دائماً مبررات عدم الدفع بها، ودائماً ما كان النظام يمنحه مبرراً أقوى، بإعلانه الحاسم بالرفض القاطع لوضع قانوني للجماعة، وحين خرج أحد هذه المشروعات إلى النور خروجاً على المعادلة -مشروع حزب الوسط- «خرج معه رأس المشروع نفسه، أبو العلا ماضي من الجماعة».

وهذا التنظيم (الإخوان المسلمون) الذي يشبه في هيكلته الدولة، والذي تشير التقديرات الأولية إلى بلوغ أعضائه العاملين ما يقرب من نصف مليون عضو، هو حامل

مشروع التمكين، الذي تهدف إليه الجماعة، والذي اكتشفت وثائقه: 1992، على ديسكات كمبيوتر في شركة سلسبيل، والتي صارت عنواناً على أشهر قضية للجماعة.

ويرصد الكاتب انخراط الجماعة في المعارضة السياسية لنظام الرئيس حسني مبارك، وكيف تأخر هذا الانخراط، الذي سبقته حركة كفاية، التي لا يتجاوز عدد أعضائها مجتمعين عدد أعضاء شعبة من الإخوان في إحدى محافظات مصر، وهو ما يرجع -حسب تحليل الكاتب- إلى ثقل حركة التنظيم، ووجود مشكلات بنيوية عميقة داخله، مهما أنكرتها الجماعة، ولكن من أهم ما يلحظه الكاتب هو التحول الجوهري في أيديولوجية الإخوان؛ بتخليهم عن روايتهم الأيديولوجية الكبرى للدولة الإسلامية، والدخول البراغماتي للعبة السياسة، والالتزام بطرح برنامج لا يبعد كثيراً عن برامج الأحزاب الوطنية الأخرى، «بل والليبرالية منها على الخصوص».

ويفكك المؤلف حسام تمام الخلافات بين أعضاء التنظيم، التي تمتد من الجيلية، إلى الفكرية، إلى الاجتماعية، حيث ينتمي إليها الكثيرون من خلال جماعة المسجد، وكمتديّنين بطبيعتهم، وليس لميول سياسية دينية، هذا في ظل تحولات الظاهرة الدينية نفسها، «فالحالة الدينية في مصر تجاوزت الأطر التنظيمية، ولم تعد خاضعة لها، بعدما تفتتت الأطر التي حكمتها، وظهر فاعلون جدد من خارج التنظيمات، أكثر قدرة على الفعل والتأثير وجذب الجماهير، كما هو الحال في عمرو خالد والدعاة الجدد».

ويرصد الكاتب اتجاه الجماعة لليمين الرأسمالي، بفعل التركيبة الداخلية، واتساع حجم رجال الأعمال فيها، وهو توجه أكدته مجمل التحولات الدينية، وقد «خلت مبادرة الإخوان الصادرة، في مارس (آذار) 2004، من أي تمثيل لهموم الطبقات الدنيا». وقد انتهى الكاتب إلى أن التنظيم الإخواني «يعاني مشكلات بنيوية كبرى، وأنه لا يصلح -في أفضل الأحوال- لأن ينوب عن الأمة، وأن الكوادر لا تصلح بالضرورة أن تنوب عن الناس».

التنظيم الدولي

في مبحث عن «التنظيم الدولي للإخوان... الوعد والمسيرة والمآل»، يرصد حسام تمام تاريخ هذا التنظيم، منذ ولادته رسميا في مايو (أيار) عام 1982، على يد مصطفى

مشهور المرشد الخامس، متواصلاً به مع طموح العالمية، الذي دشنه الشيخ حسن البنا، حين أسس قسماً سماه «قسم الاتصال بالعالم الإسلامي»، والذي انضم عبره عدد كبير من قيادات الإخوان من مختلف أنحاء العالم الإسلامي للجماعة، كما تواصلت عبره الجماعة مع زعماء، كمحمد علي جناح وقادة ثورة أحرار اليمن في الأربعينات، وكان مشهور الذراع الأيمن للبنا في كل ذلك، وهو ما استثمره حين نجح في الهروب خارج مصر، قبل اعتقالات سبتمبر (أيلول) 1981، وقضى خارج مصر خمس سنوات «استطاع خلالها تأسيس أول تنظيم دولي حقيقي لجماعة الإخوان المسلمين»، وظلت خيوط هذا التنظيم -كلها- في يد الرجل الحديدي- مشهور- الذي تولى منصب الإرشاد في ما بعد.

ولكن الكاتب يلحظ، أن هذا التنظيم مات بموت مؤسّسه، وتولي مأمون الهضيبي خلافته، حيث مثل اختياره عبر «بيعة المقابر»، في أوائل عام 1996، من دون العودة إلى القيادات التنظيمية في الخارج، فضلاً عن موقف إخوان الخليج والكويت بالخصوص منه، وتحديداً لموقفه من حرب الخليج 1990، الذي اعتبرته انحيازاً من الهضيبي للعراق؛ كل ذلك دعا الهضيبي لأخذ موقف من التنظيم الدولي، ولم يحتفظ بعلاقات جيدة مع كثير من أعضائه.

وقد اعتقد البعض أن الهضيبي ربما يهدف إلى تصفية التنظيم الدولي، خاصة وأن التنظيم الذي كانت تعقد اجتماعاته في إحدى الدول الأوروبية، كان مرصداً لكثير من كوادر الإخوان في الخارج، كما حدث مع إخوان «عما»، ثم إن الواقع الذي نشأ منذ حرب الخليج 1990، وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)، لم يعد ملائماً للشعارات الأممية الكبرى، والاقتصاد في الأحلام، وخفض أسقف الطموحات؛ مما كان تمهيداً لأفول التنظيم الدولي، حتى بات هناك مرشدون وليس مرشد واحد، فقد نعت حماس الشيخ أحمد ياسين، في مارس (آذار) 2004، كرئيس لمكتب الإرشاد في جماعة الإخوان المسلمين في فلسطين، كما يرصد الكاتب.

الفرار إلى الصمت!

في هذه الدراسة يسعى الباحث حسام تمام إلى الإجابة على سؤال جوهري هو: لماذا لم يكتب الإخوان تاريخهم حتى الآن؟ فقد غلب على الكتابات التاريخية للجماعة طابع الاجتهادات الشخصية، وربما المقتطفات والمذكرات والخواطر، وليس الكتابة التاريخية المعتمدة، ربما باستثناء وحيد هو كتاب المرحوم محمود عبد الحليم: «الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ»، والذي أرّخ فيه لتاريخ الجماعة، منذ تأسيسها حتى خروج قياداتها من السجون في عهد الرئيس الراحل أنور السادات، وقد كتب تصديره المرشد الخامس مصطفى مشهور، والذي رفض إصباغ صفة الرسمية عليه كتاريخ معتمد للجماعة، مكتفياً بكونه محاولة فردية مشكورة! ولم يكتب الإخوان تاريخهم الرسمي المعتمد من الجماعة حتى الآن!

ومن المفارقات التي يلاحظها الكاتب «أن ما كتبه الإخوان عن علاقتهم بثورة يوليو (تموز) وما سبقها وما تلاها من أحداث، يعد قليلاً جداً، ولا يتناسب مع ضخامة الحدث»، فضلاً عن أن ما هو مكتوب في مذكراتهم وخواطرهم، تغيب عنه المعلومات التفصيلية والكاملة للوقائع والأحداث.

ويُرْجِعُ الكاتب ذلك -بشكل ما- إلى طبيعة الكوادر الإخوانية، التي تختلف -إلى حد كبير- عن مثيلاتها في الحركات السياسية الأخرى، وخاصة اليسارية منها، فهي تتلقى ثقافتها عن طريق الشفاهة غالباً، وليس عن طريق القراءة، فيكون مجال التربية والمعرفة هو الوعظ والإرشاد وليس التاريخ، وكذلك الفهم الخاطئ لمعاني الورع والخوف من الرياء، كما يرفض مؤرخوهم الحديث عن وقائع الانحراف المالي والإداري والأخلاقي، الذي نسب إلى بعض قيادات الجماعة، ويكتفون -غالباً- بالتعريض أو الإشارة من بعيد، كما فعل مؤرخهم محمود عبد الحليم، عند حديثه عن عبد الحكيم عابدين، زوج شقيقة الشيخ حسن البنا، والسكرتير العام للجماعة، الذي نسبت إليه انحرافات أخلاقية «ضد زوجات وأسر المجاهدين في حرب 1948»، حيث اختار له عنوان «الفتنة»، وغاب عن الإخوان أن تقييم الشخصيات العامة والمسؤولة «ليس تجريحاً أو غيبة، وهو ما يفعلونه مع من هم خارج

الصف الإخواني!!» ومن الأسباب التي ساقها الكاتب، لعدم كتابة الإخوان تاريخهم حتى الآن، هو استمرار المشروع الإخواني، وعدم انتهائه حتى الآن.

ويلاحظ مؤلف الكتاب أن «الأغلبية العظمى ممن سجلوا شهادتهم عن تاريخ الإخوان، هم ممن تركوا الجماعة، ولو على المستوى التنظيمي، وابتعدوا (أو أبعدوا) عن مواقعهم في سدة القيادة، ومن هذا كتاب الشيخ محمد الغزالي، العنيف وغير المعروف «من معالم الحق»، والذي كتبه بعد فصله من الجماعة، عام 1954».

ويلح الكاتب -في نهاية دراسته- على إمكانية كتابة تاريخ الإخوان؛ لتوفر المعلومات ووجود كثير من الشهود أحياء، وتوفر المذكراتِ غير المنشورة، وهو ما يعد مهماً لكشف التاريخ الحقيقي لعلاقات الإخوان، بدلاً من قرار الفرار إلى الصمت!

الديموقراطيون وقطار التجديد

يتناول الكاتب ما سماه: «الإخوان الديموقراطيون: الأفكار، خريطة الانتشار والعقبات»، وهو الخطاب نفسه الذي يدشنه عضو مكتب الإرشاد، الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح، الذي لا ينحو -في نظرته للديموقراطية- إلى مقولات دينية من قريب أو بعيد، فهو يتجاوز إشكالية التمييز بين الديموقراطية والشورى، التي طالما تعمد الإسلاميون طرحها، حيث يؤكد في كثير من المناسبات أن الأمة مصدر السلطات وليس الشريعة فقط، وأن «الشورى خلق ديني لا ينحصر بالضرورة في السياسة، كما أن الديموقراطية هي آلية لضبط المشاركة والعملية السياسية»، وهو ما كان دافعاً لتحفظات الجماعة على كثير من طرحه.

ويرصد حسام تمام ملامح هذا الخطاب، الإخواني الديموقراطي الجديد، كما يرصد عوائق امتداده، بدءاً من الامتداد التنظيمي، إلى الإرث التاريخي للجماعة، إلى التنافس في تملك الشارع مع القوى الإسلامية الأخرى، وهو ما يلتقي فيما بعد، مع ما كتبه عن سير قطار التجديد الإخواني (حين يغادر محطة التنظيم).

كما تناول الكاتب مؤشرات التطور في الممارسة لدى الإخوان، سواء الاجتماعية بترحيبهم بالمصاهرة مع الفنان عادل إمام ومحاولة «فهم ما جرى للكوادر الإخوانية»، ثم

كيف اختلفت الأغاني من ثوريات سيد قطب، إلى رومانسيات سيد درويش وعمرو دياب، كما فسر الكاتب في كتابه: «المشكلات البنيوية داخل التنظيم، ومن المسؤول عنها القيادة أم السلطة». وكذلك قرأ تولي مهدي عاكف وتوفيقيته، التي كانت عامل التوافق عليه كمرشد سابع للجماعة، ثم قرأ مبادرة الإخوان للإصلاح ومغزى التوقيت، في حوار مع القيادي الإخواني عصام العريان، وكذلك أزمة الوسط، وكيف انفصمت عرى علاقة، كانت بين الإخوان والسعودية، كما كتب عن مجتمع الإخوان، من خلال ما كتبه عباس السيسي، الذي يعد مرشداً أميناً لفهم مجتمع الإخوان المسلمين.

وفي ختام الكتاب: وضع الكاتب عدداً من الوثائق، التي تهم موضوعه، مثل: مبادرة المرشد للإصلاح في مصر سنة 2004، ولائحة النظام العام للتنظيم الدولي للإخوان المسلمين سنة 1982.

والكتاب به جهد دؤوب، ورغم تنوع موضوعاته وبانوراميتها، إلا أنه يلتحم بتلك الموضوعات، من دون أن يلامسها من الخارج، ربما لتجربة الكاتب السابقة في الحركة الإسلامية، وربما لحسن استخدام أدواته المهنية كصحافي، وأدواته الفكرية كمهموم دمقرطة الحركات ذات الإسناد الديني، وإن كان الهمّ الفكري أتى -في أحيان كثيرة- مبثوثاً، في ثنايا الأسئلة وبين السطور. ويكفيه أنه لم يفرض نفسه على قارئه، بل دعاه إلى المشاركة في الاكتشاف من الداخل، قائلاً: إنه رغم الصعود الإجرائي، فثمة تحت السطح تفكك في الخطاب الأيديولوجي، وتصدع في بناءات التنظيم.

كتاب:

إسلاميون وديموقراطيون

إشكاليات بناء تيار إسلامي ديموقراطي

المؤلف: مجموعة باحثين(*)

مركز الأهرام للدراسات، القاهرة، ط1، 2004

قراءة: محمد أبو زيد

يمكن وصف الدراسات التي نعرض لها في هذا الكتاب بأنها محاولة اقتراب ثقافي واجتماعي من الظاهرة الإسلامية. وكما يؤكد محرره عمرو الشوبكي في المقدمة، فإن إيمان الإسلاميين بالديموقراطية وارد، لا تمنعه أسباب هيكلية أو «جينية» تعود إلى جوهر الخطاب الإسلامي، ولكنها - الديموقراطية - ستفرض عليهم تحديات من نوع جديد، معظمها يتعلق بمدى جدية النظم العربية، في إطلاق مسيرة الإصلاح السياسي والديموقراطي المعطلة، والقادرة على فرض احترام قواعد الديموقراطية، على مختلف فرقاء الساحة السياسية، وبعضها يخص الخطاب الإسلامي؛ باعتباره خطاباً شاملاً وكلياً، يعتمد على سطوة النص، شأن عديد من أطياف الخطاب السياسي العربي.

(*) نبيل عبد الفتاح، د. جان ماركو، هشام جعفر، د. مصطفى اللباد، هبة رؤوف عزت.

تحرير: د. عمرو الشوبكي.

قراءة مختلفة

يمكن تقسيم القراءات، التي اقتربت من الظاهرة الإسلامية، إلى ثلاث قراءات مختلفة، بحسب محرر الكتاب:

الأولى: تستند إلى خلفيات فكرية علمانية، يسارية أو ليبرالية.

الثانية: تستند إلى خلفيات إسلامية، صبغت على الظاهرة صفات التفرد والاستثنائية و«السكون»، واختلفت عن القراءات العلمانية، في المضمون وليس في المنهجية. فالمثالية نظرت إلى الظاهرة الإسلامية بصورة ملائكية وإيجابية، بينما اعتبرتها الأولى شيطانية؛ تستوجب الاستئصال.

الثالثة: فتنظر إلى الظاهرة الإسلامية، باعتبارها في الأساس ظاهرة اجتماعية، وتحاول الدمج بين الدلالات الثقافية، التي تقف وراء الظاهرة، وبين الدوافع والأسباب الاجتماعية والسياسية، التي تقف وراء انتشارها أو تراجعها، وتعمل على استخدام مداخل ثقافية اجتماعية، تساعد على دمج الحركة الإسلامية في العملية السياسية والديموقراطية.

يصف المحرر القراءة الأولى (العلمانية) بالأصولية؛ لأنها تصرُّ على اعتبار الحركة الإسلامية حركة معادية للقيم الديموقراطية، لأسباب بنائية، كما أنها غير قابلة للتطور والتفاعل الإيجابي معها. ولعل هذا يفسر المنطق الإقصائي الذي يلتزمه عديد من النخب العلمانية تجاه التيارات الإسلامية، سواء في ممارستها الخطابية أو في تأييدها لبعض الأنظمة القمعية، ضد الحركات الإسلامية المعتدلة، بل ربما دفعها إلى ذلك؛ وهو ما يمكن رصده في عديد من مواقفهم (في حالة مصر والجزائر)، أو في أطروحاتهم حول الديكتاتورية الانعتاقية، أو الديموقراطية المقيدة.

كما يصف الشوبكي القراءة الثانية (الإسلاميون) بالساكنة؛ لأنها تنظر إلى المجتمعات الإسلامية «نظرة ساكنة واستثنائية، وكذلك إلى التراث»، فهم يملكون «الاكتفاء النظري» وكل خبر حديث غربي له أصل قديم، وهذه النظرة الساكنة تحجز تطور الخطاب الإسلامي نفسه، بل تضغطه، كي تخنق أية إمكانية تاريخية، تستحيل مع هذا التصور اللاتاريخي.

التحديات الفكرية والسياسية

في القسم الأول من الكتاب، دراسة بعنوان: «نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين: إشكاليات منهجية وسياسية» للباحثة هبة رؤوف عزت؛ والتي تؤكد أن هدفها هو تحرير منهج النظر من ثنائية مفخخة، تمثل سقفاً لمحاولات فهم خطاب الإسلاميين السياسي وأفقه الديموقراطي. إذ تدور في دائرة مقارنة الشورى بالديموقراطية من جهة، والتساؤل عن مدى تقبل الإسلاميين للعمل الحزبي، وتداول السلطة سلمياً، وترى أن هذه الثنائية نادراً ما تعين على فهم تركيب وتعقد الخطاب الإسلامي، باتجاه تطويره ليكون، بحق، إسلامياً متجانساً مع أصوله ومثاليته من ناحية أخرى، من دون مشروطية المرور على جسر المفاهيم الليبرالية المهنية الآن، كعبور تلك الفجوة، وذلك نحو تصور مدني إسلامي تحرري، داخلياً ودولياً.

فهي لا تنطلق من الديموقراطية الليبرالية، كمثالية ومرجعية مطلقة أو مجرد آليات محايدة ومفارقة لسياق اقتصادي واجتماعي وإنساني خاص، ولكن تنطلق من الديموقراطية، مثلما تقول، كمنظومة مفاهيمية تحتاج بدورها لاستكشاف وبيان لأبعادها، فكما أن السؤال: أي إسلام؟ سؤال مشروع لتعدد نماذج التطبيق ونماذج التصور، كذلك تأتي مشروعية السؤال: أية ديموقراطية؟ لأنها بدورها متعددة الصيغ النظرية والنماذج العملية، وبذلك فإن التفاعل الحقيقي يكون بين مكوّنات ودوائر، أو فلنقل: متغيرات في «مصفوفات» ديناميكية، يتغير تركيبها بشكل مستمر.

عندئذ قد تتنافر الرؤية الإسلامية -مذهباً أو مثالاً- مع نموذج ديموقراطي ليبرالي، أو قطاع ما منه، في حين تتوافق أو تتطابق مع نموذج ديموقراطي اشتراكي، أو تستقل في لحظة أو في مساحة تماماً بتصور أو تطبيق خاص في مجالات الخصوصية العقدية والأيديولوجية.

وترى هبة رؤوف أن السؤال هو: إشكالية علاقة الإسلام المعاصر، في فكر الإسلاميين تجاه الليبرالية الديموقراطية تحديداً، بصيغتها الحزبية وحرية السوق، فهذا

هو المنطلق أو المرآة لقراءة الخيال السياسي لعيِّنة محددة من الكتابات الإسلاموية، وهي أعداد مجلة «المنار الجديد»، التي بدأ إصدارها في شتاء 1998، وذلك بهدف تحديد أسباب التأزم، وضيق أفق التخيل، لا في تعامله مع الديموقراطية فقط، بل في تعامله مع مفهوم السياسة ابتداء.

وقد استعانت في ذلك بالمدرسة التفسيرية تحديد الأساطير الحاكمة من منظور معرفي لا أيديولوجي، وعلى ثلاثة محاور رئيسية، تمثل مراكز التناول في العيِّنة «المنار الجديد» هي: المراجعة والنقد الذاتي للخطاب الإسلامي، والمشروع السياسي الذي يقدمه الإسلاميون، والعلاقة بالعالم بالمعنى الواسع، وإدراك مستجداته.

وخلصت الباحثة إلى عدد من الملاحظات التي تحدُّ -في رأيها- من الخيال السياسي لدى الإسلاميين، وبالتالي من تطوير فاعليتهم ومقاربتهم بالمسألة الديموقراطية، ومن أهم هذه الملاحظات:

1 - مركزية أسطورة الدولة الإسلامية، والتي اعتبرتها أخطر ما يحجّم الخيال السياسي لدى الإسلاميين؛ إذ تقوم على مصادرة وتقويض مفهوم الجماعة والأمة والناس التعددي، كما جسدته صحيفة «المدينة» كدستور تعاقدي لعلاقات الناس، وليس لتنظيم المؤسسات شأن مفهوم الدولة العلمانية الحديثة، الذي ضغط على هذا الأفق والتصور، متشابكاً مع هاجس الفتنة الكبرى التاريخي.

2 - غلبة الخطاب السياسي الجدالي على التصور الاجتهادي الجدلي، ورغم أن هبة رؤوف جعلته من أسباب ضيق أفق الخيال السياسي عند الإسلاميين، إلا أنه أيضاً -كما نرى- أحد أسباب أزمة الإبداع الفكري والواقعي، في الخطاب العربي عموماً.

3 - كلية النظرة إلى الغرب وتعميمها؛ إذ تلحظ الباحثة غياب النظر إلى الآخر، الجنوبي أو الشرقي، وكذلك اعتبار الغرب دائماً هو العدو الأبدي والاستعماري.

4 - غياب التخصصية الشرعية، وكذلك النظرية الاجتماعية السياسية، وهو ما رصدته الباحثة في عدد من الكتابات، منذ سيد قطب وعبد القادر عودة وكتابتهما السجالية،

دفاعاً عن الرؤية الاقتصادية والقانونية الإسلاموية، وهو ما لا يزال البعض يكرره، من دون إضافة أو انتقال نوعي، في مستوى التناول أو القراءة.

وفي الخاتمة: تلح هبة رؤوف على أن الربط بين صحوة الدين ومستقبله ومستقبل الديموقراطية، وتطورات واقع العولمة ومناهضتها هو مفتاح البداية والسبيل نحو خروج الأفق النظري الإسلامي من نفق الخوف، من وحش العلمانية والإلحاد؛ أو الانزواء والتترس بالتراث من دون وعي متجدد، خشية الاجتياح الثقافي والإبادة الحضارية، فالبدائل -حقيقة- أوسع بكثير.

وتبقى لنا ملاحظات، على هذه الدراسة الجادّة، نكتفي منها بما يلي:

1 - إن رفض الباحثة لمحاولات التوافق أو التواؤم بين الإسلام والليبرالية، يتسلط عليه الرفض المبدئي لليبرالية الأميركية الجديدة، رغم أنها إحدى تجليات أو تطورات الليبرالية وليست صلبها، فالمسافة بين آدم سميث أو حتى فيلسوف الليبرالية المعاصر رولز وبين ريموند أرون شاسعة، بل إن الأجنحة الليبرالية الحقيقية تقف في أحيان كثيرة مع العدل الاجتماعي وضد عولمة رأس المال.

2 - ثمة صعوبة شبه مستحيلة -عالمية وليست قومية أو قطرية- في الخروج من إسار قوى العولمة الاقتصادية، التي قد يبدو النزاع معها نزاعاً منهكاً أو غير متكافئ، ووفق ما ترى الباحثة قد يكبح هذا الخيال السياسي الإسلاميين، الذي ارتفع بمسألة الحريات إلى مستوى أقل، كما مسألة الاستقطاب بين اليمين واليسار، والعدالة الاجتماعية والصراع الطبقي، وخبراتنا المصرية تشهد بأن هذه القضايا أزاحت وعطلت التطور الديموقراطي، مثلما حدث عقب أزمة مارس (آذار) 1954.

تحديات بناء مشروع ديموقراطي

وحول تحديات بناء مشروع ديموقراطي إسلامي، كتب هشام جعفر بحثاً تناول رصد مسائل الديموقراطية في أطروحات العمل الإسلامي في مصر، وعلاقة الإسلاميين بإشكالات العمل الأهلي باعتبار آثاره في العملية الديموقراطية.

وفي ما يتعلق بأطروحة السلفية، انتهى الباحث إلى أنها لا تملك نظرية للتغيير، كما أن الخلافات المتباينة بينها شديدة، قد تقف على طرف يرحب بالعمل الحزبي والانتخابي أو يجيزه، كما تمتد إلى طرف آخر يحرّمه أو يعتبره خلافاً اعتبارياً. ولكن الباحث لم يحدد تجليات هذه الأطروحة وأشكالها، مثل: «الجمعية الشرعية» أو «أنصار السنّة» أو «الدعوة الوهابية» أو غيرها.

أما أطروحة العمل الإسلامي الثانية في مصر: الإخوان المسلمون والحركات التي ارتبطت بها أو نتجت عنها، فاستحوذت على اهتمام كبير من الباحث، إذ رصد التحول الراديكالي الذي عرفته الأطروحة، من حسن البنا إلى سيد قطب. فبينما كان الأول يسعى إلى الامتداد والانسحاب في مساحات أوسع (احترام السياسة والتعاطي معها)، رسَّخ الثاني مفهوم وضرورة الانقلاب لإقامة حاكمية لها في الأرض (الكفر بالسياسة). كما رصد جعفر التطور الأهم للأطروحة الإخوانية، وهو عودة بشكل ما لأطروحة البنا، منذ استعادة التنظيم في السبعينات، ثم دخول العمل السياسي والانتخابات على قوائم الوفد عام 1984. فمنذ ذلك التاريخ؛ صار همّ الاستحواذ على قدر من الشرعية الواقعية -الحزبية- الشاغل للإخوان حتى الآن.

تحولات ثلاثة

رصد الباحث ثلاثة تحولات رئيسية، لأطروحة الإخوان والحركات المرتبطة بها، في العقد ونصف العقد الأخير، هي:

1 - **التحول إلى السياسة:** رصد في ذلك مبادرة قياديي الجهاد والجماعة الإسلامية لوقف العنف العام 1998، وكذلك تحول الحركة الإسلامية المغربية السلمي، إلى المشاركة في الانتخابات وممارسة العمل السياسي. ويخلص -من التحول الدراماتيكي في الحالة الأولى (المصرية)، والتدريجي في الحالة الثانية (المغربية)- إلى نقطة مهمة، وهي أسبقية الممارسة الواقعية للحركات الإسلامية، على التنظير أو التأسيس الفكري، بل إن العملية قد تصل إلى البراغماتية.

2 - **التحول في السياسة:** وهو تحول أو تطور هذه الحركات، نتيجة إقبالها على العمل السياسي، سواء أكان في تصور نموذجها المأمول، أم ترتيب أولويات خطابها، ومن سمات هذا التحول في الخطاب السياسي:

أ - إعمال النسبي في المطلق: وهو التحول من تديين السياسة إلى تسييس الدين، فقد صارت السياسة هي المعيار الحاكم، وليس الدين أو الرؤية الدينية، التي تسعى للتكيف معها.

ب - الخلط بين المطلق والنسبي: عن طريق تسلط السياسي النسبي على أنشطة وذهنية الحركات الإسلامية، الذي جعل إعادة تعريفها نفسها محل إشكال؛ فهل هي حركات إصلاحية دينية تدعو إلى عموم الإسلام، وتنشط في مجال العمل الأهلي، أم حزب سياسي، يتبنى اختيارات نسبية؟

3 - **التحول عن السياسة:** ويقصد به الباحث سعي أتباع الحركات الإسلامية إلى اكتشاف آفاق أخرى للعمل العام، بجوار العمل السياسي، مثل: العمل الأهلي أو ما صرنا نسمعه ونعرفه من أنواع الجهاد؛ تبدأ بالجهاد المدني حتى الجهاد المرئي (السينمائي والفني)، وإن اكتفى الباحث بالعمل الأهلي، وإن كنا نتمنى منه مزيداً من التوضيح في هذه النقطة.

ثم تناول الباحث الأطروحة الوعظية، وهي أطروحة بالأساس تهتم بإصلاح الفرد، وتبتعد عن السياسة، وقد مثل لها بجماعة الدعوة والتبليغ والطرق الصوفية، ومثل لها بـ «جماعة النور في تركيا»، وهذا المبدأ (رفض الاشتغال بالسياسة) مبدأ ثابت وواضح عند التبليغ والدعوة، ولكنه قد يكون مرناً عند الصوفية، فالطرق الصوفية مثلاً في مصر والسودان والسنغال وليبيا، وفي شبه القارة الهندية، وفي بلاد المغرب تاريخياً، لها أدوارها في العمل العام، كما أن لها مواقف سياسية تحتاج إلى تفصيل.

كما تناول أطروحة المنظمات الأهلية، التي تمثل رافدا مهماً؛ لتمكين وتوطين ثقافة التطوع والمشاركة، ولكن يحد منها عموماً ومن أية إمكانية لفاعلية ديموقراطية من قبل الإسلاميين- غياب أي وضع قانوني أو شرعي لهم.

وفي ختام بحثه، طرح هشام جعفر ضرورة تطوير وصياغة نموذج مستقل للعمل الأهلي والديموقراطي، ينتمي إلى سياقنا الثقافي والاجتماعي، أكثر مما ينتمي إلى غيرنا، يتكون ويتشكل بتفعيل ثلاثة مداخل رئيسية، هي:

1 - **مدخل الدين:** بتقديم تفسير له، عبر بوابة الحريات والديموقراطية وحقوق الإنسان، واستدعاء المنهج المقاصدي، وفي مختلف جوانب ثقافتنا: الفلسفية، والفقهية، والأخلاقية.

2 - **مدخل الخصوصية:** وهو أكثر المداخل إلحاحاً لدى الباحث، ولدى الإسلاميين عموماً، ولكن الخصوصية -عند الباحث- تبدو بالمعنى التاريخي والفكري مغلقة، ولكنها بالمعنى الواقعي متسامحة ومدنية (وهو ما كان يحتاج منه إلى توضيح وتفصيل).

3 - **مدخل مؤسسي:** إذ يدعو الباحث إلى تجذير العمل السياسي، في التربة الثقافية والاجتماعية، وإدراك الخلاف والتنوع، والحاجة إلى كل من المؤسسات الموروثة والوافدة، في العمل الأهلي في آن واحد.

إشكالات الواقع

بدأ القسم الثانى تحت عنوان: «قراءة فى إشكالات الواقع وتوترات التجارب»، بدراسة الدكتور عمرو الشوبكي حول تحديات بناء تيار إسلامي ديموقراطي، والتي عقد فيها مقارنة بين التجربة التركية «الناجحة»، وتلك المصرية «المتعثرة»؛ وهي مقارنة كالأشعة التي تكشف العطب والعطل، ومما رصده الشوبكي من أوجه التباين، يتمثل أساساً في التواصل النسبي في تركيا على مستوى الأنظمة السياسية، والانقطاعات العميقة فى المسار التاريخي للنظم السياسية المصرية (انقلاب يوليو/تموز 1952، انقلاب مايو/ أيار 1971، والتفاوت الكبير بين الجمهوريات المصرية منذ ناصر وحتى مبارك). وكان التكيف الإخواني مع هذه الانقطاعات متناسباً، من الدعوي السلمي إلى السياسي والصدامي العنيف، ثم الاستيعاب الجزئي والاستبعاد الجزئي أيضاً.

إن تقدم تركيا نحو الديموقراطية قد دفع التيار الإسلامي بها إلى أن يتقدم نحو المسار نفسه، فقد تحول الإسلاميون الأتراك من الخطاب الإسلامي التقليدي، إلى خطاب المحافظين الديموقراطيين، وهذا دليل على إمكانية التحول والاستجابة الديموقراطية من قبل التيارات الإسلامية، في ظل السياق الموضوعي وتقدير العوامل الأخرى؛ وأبرز دلالات التجربة التركية –كما يذكر الشوبكي– هى أنها أبرزت أن الخطاب الإسلامي قادر على التطور والدمقرطة، بل ويمكنه أن يكون قوة دافعة نحو التطور الديموقراطي والإنساني.

وقد أكد الكاتب فرضيته من خلال تتبع كلا المسارين، وقراءاتهما، مفسراً كيف تنوعت الخبرات، وتعدد الخطاب الإخواني بين الدعوي والسياسي، ثم قرأ تجربة «إخوان السياسة والانفتاح»، وهي مرحلة الثمانينات، التي يعتبرها الباحث المرحلة الأكثر نضجاً في مسار تطور الإخوان في مصر حتى الآن، ويرصد الإشكالية الرئيسية، التي سبق أن رصدها هشام جعفر في دراسته، وهي: التداخل بين المقدس والمدني والسياسي والأخلاقي، بصورة تجعل من الصعب اعتبار الجماعة شركة سياسية أم جماعة دعوية أم خليط منهما.

إنها ثنائية عتيقة، ونظرية يلح عليها الكثيرون –كما أوضحنا– لأن الواقع هو المحك، وهذه جدلياته، التى لا يمكن قصمها أو حسمها، سواء في تجربة الإخوان أو القوميين، أو أي مرجعية ذات طابع ثبوتي تهدف إلى تغيير جذري أو ثوري.

ثم رصد الشوبكي التمايز التركي ومسبباته، متبعاً المسار التاريخي للإسلام السياسي في تركيا، حتى ظهور حزب السعادة، وصعود حزب العدالة والتنمية. ذلك الانقسام الحاسم في تاريخ الحركة الإسلامية التركية. وبعدها يتتبع نقاشاً جاداً لاحتمال تكرر التجربة التركية في مصر.

الإسلام السياسي في تركيا

في الفصل الرابع يقدم الدكتور جان ماركو، خبير الشؤون التركية، دراسة حول الإسلام السياسي وما بعده فى تركيا، ويلفتنا إلى مفارقة الحديث عن ظاهرة وانتصار

الإسلام السياسي فى ذلك البلد ذي الوضع العلماني الفريد في العالم الإسلامي. ويؤكد بداية أن الإسلام السياسي التركي قد أخذ منعطفاً جديداً، فقد أدى حكم المحكمة الدستورية 1998، بحل حزب الرفاه، ثم عدم دوام حزب الفضيلة، إلى ظهور حزب (إسلامي- سياسي) من نوع جديد في نوفمبر (تشرين الثاني) 2002، إذ تخلى عن راديكالية حزب الرفاه، وفضل الحديث عن الشأن التركي الرئيسي، كما أعلن قبوله قواعد الديموقراطية النيابية، والهيكل العلماني للدولة، بل واعتبر نفسه بطل الكفاح من أجل إرساء ديموقراطية أعمق، وقيام دولة القانون الحقيقية و«العلمانية الحقة»، وأكد عزمه وإصراره على انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، بل جعله إحدى أولوياته الحكومية.

أثار هذا التحول المذهل -كما يذكر جان ماركو- كمّاً وفيراً من التعليقات المبنية في كثير من الأحيان على الحذر بل الارتياب، وأحياناً على الاختزال المتهور أو التشبيهات الخطيرة فى العالم العربي، واعتبر جانب من هذه التعليقات أن التجربة خيانة، وأنها تخدم مصالح الولايات المتحدة، فيما نظر إليها جانب آخر من منظور إمكان التواؤم بين السياسة والخصوصية الثقافية والدينية.

وقد تتبع جان ماركو المسار التاريخي للإسلام السياسي فى تركيا، الذى تحول من كونه تياراً هشًا قبل ثلاثين عاماً مضت، إلى وضع جدير بالاحترام، وقد قسمه الكاتب إلى ثلاثة عصور حتى مجيء حزب العدالة وانتصاره، الذي جعل الكاتب أول أسبابه الوضع الاقتصادي والاجتماعي الصعب لتركيا، كما رصد استراتيجيات حزب العدالة وتوازناته مع النظام السياسي العلماني، حتى لا يتعرض إلى خطر العزلة، كما أدرك أردوغان منذ عام 1997، وكيف تجاوز الإسلام السياسي التقليدي إلى الديموقراطية المحافظة، التي تشبه الديموقراطية المسيحية في أوروبا؛ هذه الديموقراطية، التي يتم التنظير لها من قبل عدد من مفكري الحزب ومستشاري رئيسه، أورجب طيب أردوغان نفسه، الذي أعلن أن مبادئ أتاتورك القائمة هي الأسس التي تستند إليها تركيا اليوم وغداً.

ويستنتج الكاتب من هذا التحول النوعي، أن الإسلاميين الذين أرادوا تغيير الجمهورية العلمانية، هم الذين تغيروا فى نهاية الأمر، بفعل الجمهورية العلمانية؛ مما يعني

أنها قادرة ليس على التعايش مع الإسلام فحسب، بل وعلى تحويل الإسلاميين إلى مواطنين مدنيين أيضاً.

الخطاب الديني الإيراني

يرصد الدكتور مصطفى العباد، تطورات الخطاب الديني في إيران، من الخميني إلى خاتمي، مؤكداً أن ذلك الخطاب، خطاب متطور ومتحرك، على الرغم من وجوده بالسلطة، أو ربما بسبب ذلك، بحيث لا يمكن الانطلاق من فرضيات دائمة ومعطيات ثابتة، عند تحليل مكوناته ومحاولة قراءة زواياه، لذا دخل هذا الخطاب في مرحلة نوعية مع خاتمي، الذى يمثل ظاهرة فى المنطقة.

وقد تناول العباد فى ورقته الخطاب الديني عموماً، ثم الديني الإيراني، بداية من خلفياته العقائدية التاريخية، مروراً بتجديدات الإمام الخميني على الفقه الديني، والخطاب السياسي في إيران، التي قادت إلى تطويره. ثم تناول بتركيز وإسهاب خطاب الرئيس محمد خاتمي، الذي يرى مرحلته النموذج الأرقى؛ لتطور البنى الفكرية والسياسية للخطاب الديني الإيراني، والمرحلة الأكثر انفتاحاً حول قيم الإصلاح السياسي والديموقراطي في البلاد، ثم ناقش إمكانية مساهمته في تطوير النظام السياسي الإيراني، باتجاه أكثر مدنية وأكثر ديموقراطية، الذي يراه سيظل مرهوناً بحصوله أو اقتناصه صلاحيات تشريعية ودستورية أكبر لمنصب رئيس الجمهورية، لتتوازى مع التغير الحاصل في المجتمع الإيراني الآن، لأنه المنصب المدنى الوحيد المنتخب بالإرادة الشعبية، في مواجهة الصلاحيات المطلقة واللامحدودة لمنصب «الولي الفقيه»، المنتخب من مجلس الخبراء، والذي تعوزه الشرعية الشعبية بشكل واضح.

العولمة والإسلام السياسي

فى القسم الثالث والأخير، بدأ نبيل عبد الفتاح دراسته «العولمة والديموقراطية والإسلام السياسي»، بمدخل تحليلي، بعنوان: «حقول وظواهر متشابكة»، ملحاً على صعوبة

هذه الإشكالية وإمكانية أن تتكيف الجماعات الإسلامية مع الديموقراطية وحقوق الإنسان، وهل يستطيع الفكر السياسي الإسلامي المعاصر أن يستصحب الديموقراطية وحقوق الإنسان ضمن بنائيته؟ فضلاً عن صعوبة هذه القراءة في عصر العولمة المتسارعة، مؤكداً أن ثمة مصاعب نظرية ومنهاجية وتطبيقية، مصدرها تداخلات وتناصات بين حقوق بحثية وأجهزة اصطلاحية متعددة. إنها محاولة عصية على المراودة، لأنها تتحرك فى عالم بات أكثر تعقيداً وتركيباً؛ مما يجعل المحاولة محفوفة بخطر الخفة والتسرع والتبسيط.

قسم الكاتب بحثه إلى ثلاث نقاط رئيسية، من أجل الإجابة على الإشكالية الرئيسية فى الكتاب، وانطلاقاً من مقدمته هي:

أولاً: بيئة التغير العولمي السريع، وعلاماتها وظواهرها.

ثانياً: عولمة الأديان، والجماعات الإسلامية المعولمة في السلمية والعنفية.

ثالثاً: الإسلام المصري بين الضغوط العولمية، وأوضاعه الداخلية وإشكالياته.

وقد دعا عبد الفتاح فى ختام دراسته إلى ضرورة إبداع رؤى جديدة، واجتهادية سياسية ودينية، حول العلاقة بين الدين والدولة، تنطلق من دراسة تاريخية العلاقة وأزماتها، وتراكماتها العديدة، وانعكاساتها المجتمعية، وبين التجارب المقارنة مع الوضع في الحسبان ظواهر العولمة الدينية والسياسية، كما يدعو إلى إصلاح ديني شامل وجادّ، بعيداً عن ضغط الخارج، وهو القوى المضادة للتطوير والإصلاح السياسي في بلادنا، الذي يعد شوطاً ضرورياً وأساسياً للإصلاح الديني أو تطوير خطاب إسلامي ديموقراطي.

لقد وصف الكاتب مختلف جوانب الظاهرة الدينية، محللاً ومشبكاً بين حواملها وعواملها المختلفة، ومركزاً على ضرورة البعد العولمي/ الخارجي، الذي تلعب فيه الولايات المتحدة بورقة الإسلام السياسي، إن معها شأن تحالفهما فى الحرب الباردة ضد «الزحف الأحمر»، أو ضدها حين اللعب بورقة المسيحية الشرقية.

خاتمة

إن هذا الكتاب يستفزنا للتفكير، أو إن صح القول، كتاب إشكالي يعالج إشكاليات نظرية وواقعية مهمة، تكاملت اتجاهاته تنظيراً وتطبيقاً، خطاباً وممارسة، كما تكاملت زوايا رؤاه بالمشهد العولمي المؤثر والمتأثر بالإسلام السياسي، والذي يدعو إلى تطور خطابه ديموقراطياً.

ولكن، ألا تحتاج جل أو كل تياراتنا الفكرية إلى دمقرطة خطاباتها، وليس فقط التيار الإسلامي؟ نعم... وإن كان التيار الإسلامي هو المهم؛ ربما لأنه الأكثر حضوراً في الواقع، والأكثر صراعاً مع الدولة العربية الهلامية تاريخاً.

لكن الأهم، أن هذا الكتاب في دعوته لإصلاح السياق السياسي ودمقرطته، يوجب علينا جميعاً بمختلف تياراتنا، فعلاً مختلفاً، من أجل تحول ديموقراطي ندعو إليه منذ أكثر من قرن؛ وظني أن كثيراً من أطروحات الكتاب لامست ورصدت بعض إمكاناته، في ما يخص التيار الإسلامي.

كتاب:

اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية

المؤلف:

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

مؤسسة الرسالة ومكتبة الفارابي،
بيروت، ط2، 1987

قراءة: بن الدين خليل

جاء هذا الكتاب، رداً على السلفية، في دعوتها إلى اللامذهبية، التي تعني تجاوز تقليد المذاهب المعروفة، واتباعها، بل وتحريم ذلك في بعض الأحيان، وهو لم يكن الردّ الوحيد من قبل البوطي على السلفية، فقد كتب بعد ذلك كتاب «السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهباً إسلامياً»، ولكن هذا الكتاب الذي بين أيدينا يعد شرارة المعركة التي استمرت فترة طويلة في رفض تمثل الدعوات السلفية المعاصرة، واحتكارها تمثيل السلف، دون غيرها من المناهج الأخرى، وقد نال بسببه من الردود والهجوم الكثير.

لعل دعوة السلفية إلى اللامذهبية التي لم تنعت بها نفسها، وإن اتسمت بمضمونها، هي محور دعوتها وإحدى ركائزها الأساسية، وقد تمثل ذلك في قول جلّ ممثليها بحرمة اتباع المذاهب والتقليد المصمت لها، انتقالاً بالاتباع مباشرة للكتاب والسُّنة ونهج السلف الصالح، دون تفريق بين المجتهد والعامي المقلّد، وهو جوهر ما تدعو إليه السلفية المعاصرة، من قولها برفض تقليد المذاهب، وتحريم الإبقاء عليه أو اعتباره منهجاً يُلتزم في فهم الدين والدنيا، وهو ما تأتي خطورته من جانبين:

أولهما: أنه يشكك في قواعد وقدر أئمة المذاهب المجتهدين من طريق مباشر أو غير مباشر.

وثانيهما: أنه يجعل طريق العوام موصولاً مباشرة بالكتاب والسُّنة، ويوجب عليهم ذلك، وهو ما يجعل الاتصال في تلقي الدين وفهمه مقطوعاً بشكل ما، كما يجعل الفوضى والقطيعة تعم فهم وتحديد الأحكام المعاصرة، حيث يجعل تحقيق الأدلة ومناط الأحكام من الكتاب والسنّة مباشرة دون اعتماد أو إيلاء اعتبار لأحكام السابقين.

جاء منهج الكتاب سجالياً معتنياً بالردّ والحِجاج عن المذهبية في وجه اللامذهبية، ومتوسعاً في الآن نفسه في تأسيس رؤية مضادّة لما تطرحه السلفية المعاصرة. ولم يقف الكتاب في محاججته ومعركته، عند الكراس الذي فجَّر القضية، ولكن امتد بها إلى كل من ناصره ومن خالفه مؤيداً للاتجاه الآخر، فهي ليست حجاجاً فقط مع اللامذهبية، إحدى علامات السلفية المعاصرة الكبرى، ولكن مع منظومتها ورموزها ككل.

في مقدمته للطبعة الأولى منه، يقول مؤلفه الشيخ الدكتور سعيد رمضان البوطي: «كنت أتمنى لو وجدت من يجنّبني الكتابة في هذا الموضوع»، وقد ذكر لذلك سبباً ظاهراً وهو أن «البلاء الذي يعانيه المسلمون اليوم هو بلاء الإلحاد في الفكر، والميُّوعة في السلوك والشتات في المبدأ... وما ينبغي أن يعالج الكتاب والمفكرون، ممن يهمهم شأن المسلمين، غير هذه المصائب الثلاث». كما أن الكامن في أمنية الرجل هو علمه بما سيجرّه عليه هذا الكتاب من انتقاد واتهام من قبل أهل اللامذهبية أو السلفية المعاصرة.

فهو يرى أن فكر من يحاججهم في هذا الكتاب يمثل حاجزاً في طريق حل هذه المصائب الثلاث، حيث راح المسلمون -حسب قوله- «يخبطون في دائرة من الحيرة لا

أوان لها ولا مخرج منها، تقليد الأئمة الأربعة كفر، والتمذهُب بمذهب معيَّن ضلال، واتخاذه لإمام المذهب ربّاً من دون الله...!»[1]. ووفق هذا المنطق الذي ينتسب للسلفية، فلن يجد المسلم على ضوء هذا الكلام في تاريخ المسلمين وطبقاتهم وأعلامهم «إلا تاريخاً يفيض بالضالين والجانحين عن الحق»[2].

قصة الكتاب

يرى المؤلف أن المسلمين كانوا في غنى عن الخوض في موضوع هذا الكتاب، لأن المذهبية تعني وجود مجتهدين ومقلّدين، وأن على المقلّد أن يتبع أحد المجتهدين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 43)، كما أن للمقلّد كامل الحق في أن يظل على مذهبه أو يتحول عنه إلى غيره من مذاهب المجتهدين. ولكن ظهرت فئة في عصرنا تخالف هذه البديهية -كما يذكر الدكتور البوطي- وتؤكد بكفر من يلازم مجتهداً بعينه.

وقد اطلع المؤلف الدكتور البوطي على كراس بعنوان «هل المسلم باتباع مذهب معيّن من المذاهب الأربعة» وعزا تأليفها إلى محمد سلطان المعصومي الخجندي المكي المدرس بالمسجد الحرام، وقد تضمّنت خلاصة الكراس المشار إليه، والذي كتم ناشره اسمه، التأكيد على أمر واحد هو تكفير من التزم مذهباً معيناً من المذاهب الأربعة. وقد نعت مؤلفها المقلّدين للأئمة الأربعة المجتهدين، بالحمق والجهل والضلال، وبأنهم من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، وبأنهم ممن قال الله عنهم ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (التوبة: 31) وبأنهم من الأخسرين أعمالاً، الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً[3]، وأن التراث الفقهي والتشريعي الإسلامي، إنما هو فهم أئمة المذاهب المجتهدين، وهو ليس إلا نتاجاً

1 - الكتاب، الطبعة الثانية، ص26.
2 - المرجع السابق، ص26 من المقدمة.
3 - المرجع السابق، ص28.

لأفكارهم القانونية ربطوها بالقرآن والسنّة. هذا ما أكده مدرس الحرم الشريف مؤلف الكتاب المذكور، وهو ما أوقع الكثيرين من طلاب العلم ومن عوامّ الناس في حيرة عظيمة!

وفي لغة أدبية معبِّرة يتساءل الدكتور البوطي قائلاً: «ماذا ينبغي أن أفعل تجاه هذا الأمر المؤسف الذي حدث؟» وينتهي إلى أنه ليس هناك أهمّ من أن يوضح «خرافة هذا الكلام -الذي أتى في الكراس- وبطلانه، ومدى الجهل الذي يتكاثف في تلافيفه»[4].

خلاصة كراس الخجندي

في بداية كتابه لخّص المؤلف ما أتى به الكراس الذي فجّر معركته مع اللامذهبية قائلاً: «بدأ صاحب الكراس -الذي لا يؤكد الشيخ البوطي نسبته إليه- بحثه ببيان حقيقة الإيمان والإسلام، استناداً لعدد من الأحاديث مثل حديث جبريل عندما سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما الإسلام، وحديث بُني الإسلام على خمس، وحديث أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله دلّني على عمل إذا عملته دخلت الجنة. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم تشهد أن لا إله إلا الله... الخ، وغيرها من الأحاديث. ثم قرر كاتب الكراس بناء على ذلك أن الإسلام ليس أكثر من كلمات وأحكام يسيرة يفهمها أي أعرابي أو مسلم، وهي من السهولة بحيث لا تحتاج إلى تقليد إمام أو التزام مجتهد»[5].

وانتهى من ذلك إلى إثبات أن المذاهب ليست أكثر من آراء أهل العلم وفهمهم في بعض المسائل، وهذه الآراء والمفاهيم لم يوجب الله تعالى ولا رسولُه على أحد اتباعها... وليس على المسلم أن يلتزم واحداً منها بعينه، بل إن من التزم واحداً منها بعينه فهو متعصّب مخطئ «مقلّد تقليداً أعمى، وهو ممن فرقوا دينهم وكانوا شيعاً»[6].

ويتلخص دليل صاحب الكراس في أن أساس التمسك بالإسلام إنما هو التمسك بالكتاب والسنّة، وهما معصومان عن الخطأ. أما اتباع أئمة المذاهب فهو تحول عن

4 - المرجع السابق، ص31.
5 - المرجع السابق، ص31 - 32.
6 - المرجع السابق.

حكم الكتاب والسنّة إلى غيرهما، وهو تحول عن الاقتداء بالمعصوم إلى الاقتداء بغير المعصوم[7].

وقرر بعد ذلك صاحب الكراس أن المذاهب أمور مبتدعة حدثت بعد القرون الثلاثة، فهي ضلالة بدون شك، ويتصور أن المذاهب الأربعة جاءت تنافس وتناكِب مذهب النبي صلى الله عليه وسلم فيقرر قائلاً: «إن المذهب الحق الواجب الذهاب والاتباع له، إنما هو مذهب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ثم مذهب خلفائه الراشدين رضي الله عنهم».

وينقل صاحب الكراس عن الإمام ولي الله الدهلوي قوله «من أخذ بجميع أقوال إمام من الأئمة الأربعة ولم يعتمد على ما جاء في الكتاب والسنّة، فقد خالف الإجماع واتبع غير سبيل المؤمنين». وقد انتهى صاحب الكراس، الذي وضع البوطي كتابه في الردّ عليه، إلى أنه لا يجب على المسلم إذا اتبع إماماً أن يلتزمه طيلة حياته.

ثم قرر صاحب الكراس بعد ذلك أنه إذا تعددت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الأمور ولم يعلم المتقدم والمتأخر، ولم يتبين الناسخ، فعليك أن تأتي بكلها، تارة بذا وتارة بذاك، ثم يوضح أنه لم تنشأ هذه المذاهب المفرقة إلا لعدم اتباع اتباعهم هذا المبدأ[8]. ومما ذكره صاحب الكراس وأورده الدكتور البوطي، أن الأول رأى أن التمذهب بمذهب رجل معيّن بدعة، وأنها بدعة نشأت بعد القرن الثالث، وراح يشبّه المقلّدين لمذاهب الأئمة بالحُمر المستنفرة ويصفهم بالدجل والمعاندة والوصول، ولكن إلى الشيطان[9].

ويدعو كاتب الكراس أخيراً كل مسلم إلى العكوف مباشرة على الكتاب والسنّة لفهم أحكام الإسلام مقرراً أن تحصيل ذلك سهل لا يحتاج إلى عناء، فهو لا يحتاج إلى أكثر من الموطأ والصحيحين وسنن أبي داود وجامع الترمذي والنسائي[10].

---

7 - المرجع السابق، ص32 نقلاً عن الكراس ص6 - 7.
8 - المرجع السابق، ص33، نقلاً عن الكراس ص17.
9 - المرجع السابق، ص33، نقلا عن الكراس ص24 - 25.
10 - المرجع السابق، ص34، نقلاً عن الكراس ص49.

الألباني ودليل مردود

أورد الدكتور البوطي في الهامش نصاً للشيخ ناصر الدين الألباني -وهو من المنافحين عن الكراس، المعارضين لنقد الشيخ البوطي له- فيه أن هناك جملة في الكتاب تُصلح وجه الفساد في سائر الفقرات، وتردّها جميعاً إلى الصواب، وتمنع سبيل النقد إليها، وهي قول الخجندي في الصفحة 29 من كراسه «واعلم أن الأخذ بأقوال العلماء وقياساتهم بمنزلة التيمُّم، إنما يصار إليه عند عدم الماء، فحيث وجد نص من الكتاب والسنّة وأقوال الصحابة -رضي الله عنهم- فالأخذ به واجب لا يعدل عنه إلى أقوال العلماء». وهو ما يرى الشيخ البوطي أنه لا يجوز ولا يصحّح صواباً ولا يعدل شيئاً ويقول رادّاً على الألباني، الذي أورد هذه الحجة في مناظرة شفاهية بينهما، بعد أن كتب البوطي كتابه: «ضع صحيحَي البخاري ومسلم أمام سواد المسلمين اليوم، وقل لهم يفهموا أحكام دينهم من النصوص التي فيهما، ثم انظر كيف يكون الجهل والتخبط والعبث بالدين، أفهذا الذي يريده العلامة الخجندي والأستاذ ناصر في وقفة الدفاع العجيب عن لغوه وشذوذه؟».

وينقل البوطي عن ابن القيم قوله «إن توفر كتب السنن وحدها لا يكفي في صحة الفتوى بموجبها، بل لابد إلى جانبها من بلوغ درجة الاستنباط، وتوفر أهلية البحث والنظر، وإن لم يتوفر ذلك ففرضه ما قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء: 7)، وهو ما يتفق فيه معه عامة علماء المسلمين، ويتساءل البوطي مستنكراً: «فأيهما نصدق ما أجمع عليه العلماء ومنهم ابن تيمية وابن القيم و. . و. . أم ما تفرّد به الخجندي ومعه الشيخ ناصر (الألباني) في رسالته النافعة؟»[11].

أمور لا خلاف فيها

تحت عنوان «أمور لا خلاف فيها» يذكر البوطي ثلاثة أمور، لابد من إبعادها عن دائرة البحث في أصل الدعوة الخطيرة التي ألف صاحب الكراس كراسه من أجلها هي:

11 - المرجع السابق، هامش ص34 - 35.

أولاً: أنه لا يلزم المقلّد لأحد المذاهب الاستمرار في تقليده وليس ثمة ما يمنعه من التحوّل عنه إلى غيره. وهذا غير دعوى أن على المقلّد ألا يلتزم مذهباً بعينه وأن عليه أن يلوّن ويغير، أي أن عدم وجوب الالتزام لا يستلزم حرمة الالتزام.

ثانياً: أنه إذا تمرس المقلّد في فهم مسألة من المسائل وتبصر بأدلتها من الكتاب والسنّة وأصول الاجتهاد، وجب عليه أن يتحرر في الأخذ بها من مذهب إمامه، وحرم عليه التقليد فيها، ما أمكنه أن يجتهد فيها معتمداً على طاقته العلمية وما صار مؤهلاً له.

ثالثاً: أن جميع الأئمة الأربعة على حق، بمعنى أن اجتهاد كل منهم جعله معذوراً عند الله[12].

وهذه الأمور لا يختلف فيها الشيخ الدكتور البوطي مع صاحب الكراس، حيث أوردها في كراسه، ولكنه عمد إليها فشدها إلى دعاوى أخرى لا علاقة لها بها، واتخذ على حرمة مخالفة الأمور المتفق عليها براهين على حرمة التزام مذهب معيّن من المذاهب الأربعة لأي أحد من الناس، ويقول الدكتور البوطي: «ومن هنا جاءت أدلّته هذه مناقضة لدعواه، إذ استدل على صدق دعواه بكلام العز بن عبد السلام، والعز بن عبد السلام شافعي المذهب، واستدل بكلام الكمال بن الهمام وهو حنفي المذهب، واستدل بكلام ابن القيم وهو حنبلي المذهب، واستدل بكلام الدهلوي وهو حنفي المذهب، لقد استدل الكاتب بأقوال هؤلاء جميعاً على دعواه من حرمة التمذهُب بمذهب معين، وهم أنفسهم متلبسون بهذا الذي يدعي حرمته»[13].

الدخول إلى المعركة

بعد أن بيّن الشيخ البوطي المسائل التي لا تحتوي على خلاف بينه وبين صاحب الكراس، أو دعاة اللامذهبية المعاصرة، تتبع حججه وأدلته التي ساقها للتأكيد على رؤيته اللامذهبية، كما تعرض لحجج من وافقوه وخالفوا ما كتبه البوطي في طبعته الأولى. وفي

12 - راجع تفصيل ذلك في الكتاب، ص37-41.
13 - المرجع السابق، ص41.

مقدمة الشيخ الراحل ناصر الدين الألباني الذي دعا البوطي لمناظرة طويلة حول الكتاب، لم ينتهوا فيها إلى اتفاق بل انتهوا إلى قطيعة إن صح التعبير، وقد تبادل كل وحزبه الاتهام مع الآخر. ونورد في ما يلي جبهات المواجهة الفكرية بين المؤلف والكتاب وأنصاره في الآن نفسه، وهي ليست سوى أدلة صاحب الكراس على دعواه، وهي تحديداً سبعة أدلة رئيسية يعتمدها صاحب الكراس المذكور، ونورد بعد كل منها رد المؤلف الشيخ البوطي عليها:

الأول: دعوى أن الإسلام ليس أكثر من أحكام معدودة ويسيرة.

ويردّ الشيخ البوطي على هذه الدعوى قائلاً: «لو صح أن أحكام الإسلام محصورة في تلك الأمور المعدودة، التي ألقى بها الرسول إلى سمع ذلك الأعرابي، ثم انطلق لا يلوي، أن لا تفيض كتب الصحاح والمسانيد بآلاف الأحاديث المتداولة لشتى الأحكام المتعلقة بحياة الإنسان المسلم». ولما وقف النبي، صلى الله عليه وسلم، أياماً معدودات يُعلّم وفد ثقيف أحكام الإسلام وواجبات الله في أعناقهم[14]. كما كان، صلى الله عليه وسلم، يرسل الرسل، من أخصّ صحابته للقبائل، التي لم يكلّفها الفهم الإجمالي للإسلام بضع دقائق، ليمكثوا فيهم ويعلموهم مختلف أحكام الإسلام وواجباته، فقد أرسل النبي، صلى الله عليه وسلم، خالداً بن الوليد إلى نجران، وعلياً رضي الله عنه إلى اليمن، وأبا موسى الأشعري ومعاذاً بن جبل إلى اليمن أيضاً، وعثمان بن العاص إلى ثقيف، يعلق الشيخ البوطي «لقد أرسل، النبي صلى الله عليه وسلم، هؤلاء جميعاً لأمثال ذلك الأعرابي الذي استدلّ صاحب الكراس، بسرعة فهمه الإسلام»[15].

ويرفض المؤلف القول المرسل بهذه البساطة، التي توحي بعدم الاحتياج أو الضرورة لنتاج الأئمة الأربعة وبأنه ليس سوى مفاهيمهم وآرائهم قدموها ولا يلزم اتباعها، ولم يوجبها الله سبحانه وتعالى على أحد، وهو فصل بين الإسلام وما استنبطه هؤلاء الأئمة منه في مذاهبهم. وهو ما يتفق مع ما طرحه المستشرق الألماني المعروف بحقده على

14 - المرجع السابق، ص43.

15 - المرجع السابق.

الإسلام من أن الفقه الإسلامي الذي ألفه أئمة المذاهب ليس إلا عملاً قانونياً أنتجته أدمغة قانونية ممتازة «طاب لها أن تعزوه إلى الكتاب والسنّة»[16].

وقد أورد الشيخ البوطي عن الشيخ ناصر الألباني في اعتذاره عن صاحب الكراس المعصومي الخجندي من أنه رجل بخاري أعجمي لا يستطيع أن يبين، ويدعو الشيخ الألباني إلى أن نحمل كلام المسلمين على ما يقتضيه حُسن الظن بهم. وهو ما علّق عليه البوطي بقوله: «ونحن نعجب من أن تكون ثمة علاقة بين الركّة في العبارة، والنص على عكس المعنى المطلوب»، وخاصة أن هذه الركّة التي تحدث عنها الشيخ الألباني غير موجودة ولكنه فقط الاعتذار والإعذار لداعي اللامذهبية ودعوته. ويتساءل الشيخ البوطي قائلاً: فهل يرضي الأستاذ ناصر أن يعتذر عن شطحات بعض الصوفية الأعاجم بسبب ما في كلامهم من آثار الركة وبقايا العجمة، وهل يلتزم حيالها مبدأ حسن الظن، الذي يدعونا إليه ههنا»[17].

الثاني: التمسك بالكتاب والسُّنة تمسك بالمعصوم واتباع الأئمة والمذاهب تمسك بغير المعصوم.

ويردّ المؤلف على ذلك بأنه ليس انتقالاً من اتباع المعصوم إلى اتباع غير المعصوم، ولكنه اتباع في الفهم، والفهم غير معصوم سواء كان هؤلاء الناس مجتهدين أو علماء أو جهالاً، والفهم هو وسيلة الأخذ بالكتاب والسنّة، ولكنَّ هناك فهم الأئمة المجتهدين في هذه المذاهب وهناك فهم العامي، فهل فهم العامي مباشرة من الكتاب والسنّة أكثر عصمة من فهم الإمام المجتهد؟ ثم يضيف المؤلف مستنكراً: «وكأني بصاحب الكراس يتوهم أن مذاهب الأئمة تستمد اجتهاداتها من معين آخر، غير الكتاب والسنّة، فهي مذاهب مستقلة عن مذهب الله ورسوله، صلى الله عليه وسلم، وهي إنما ظهرت لتنافسه وتزاحمه»، فكأن صاحب الكراس يريد أن يلفت نظر المخدوعين بها إلى المذهب الحق، فهي مذاهب خطأ وبدعة بينما ما يدعو إليه هو المعصوم»[18].

16 - المرجع السابق، ص44.
17 - المرجع السابق، ص45.
18 - المرجع السابق، ص48-49.

الثالث: قوله إنه لم يثبت أي دليل على أن الإنسان يسأل في قبره إذا مات عن المذهب أو الطريق.

وهذا الدليل الذي أورده صاحب الكراس يوضح أن ميزان معرفة الواجبات التي كلف الله الإنسان بها، إنما هو أسئلة الملَكين في القبر، فكل ما يتعرض له الملكان بالسؤال عنه فهو الواجب المكلف به، وكل ما لم يتعرض له فهو غير واجب ولا مشروع.

ويرد الدكتور البوطي مستنكراً: «ولست أدري هل ثبت في أي مصدر من مصادر العقيدة الإسلامية أن الملكين يسألان الميت عن الديون والذمم التي عليه للناس، أو عن بيوعه التي لم تنعقد صحيحة ومعاملاته التي لم تكن مشروعة، أو عن إهماله تربية أهله وأولاده، أو عن أوقاته التي كان يقضيها في اللهو والعبث؟»[19]. ثم يضيف البوطي: «إذا كان ثمة ما يدل على أن الملكين يسألان الميت عن كل هذا وأمثاله فلننظر إذاً، أفيسأله الملكان: لماذا قلد الشافعي ولم يجتهد، ولماذا التزم اتباع إمام أو مجتهد واحد ولم يغير ولم يلون؟»[20].

فالواجبات المنوطة بأعناق المسلمين في دنياهم أوسع بكثير مما تنحصر فيه أسئلة الملكين لهم في قبورهم، كما أنه لا يمكن تفسير لماذا اعتمد صاحب الكراس مثل هذا الكلام دليلاً، إلا إذا رددناه لتصوره الذي لا يعلنه من أن المذاهب بدعة لا يجوز اتباعها.

الرابع: كذبه على الإمام الدهلوي في نقل مختلق عنه.

مما أورده صاحب دعوى اللامذهبية، صاحب الكراس المذكور، نقلاً عن ولي الله الدهلوي: «فمن أخذ بجميع أقوال أبي حنيفة، وجميع أقوال مالك، أو أقوال الشافعي، أو جميع أقوال أحمد أو غيرهم، ولم يعتمد على ما جاء في الكتاب والسنّة، فقد خالف إجماع الأمة واتبع غير سبيل المؤمنين»[21].

---

19 - المرجع السابق، ص49.
20 - المرجع السابق.
21 - المرجع السابق، ص51.

ويقول المؤلف إن هذا نقل لم يثبت في حق المقلِّد العاجز عن الاجتهاد إطلاقاً، لا في الإنصاف ولا في غيره من كتبه الأخرى، بل الذي قاله في أكثر من موطن عكسه تماماً. ويورد المؤلف الدكتور البوطي قول الدهلوي في كل من كتابيه «الإنصاف» و«حجة الله البالغة»، ما نصه: «إن هذه المذاهب الأربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الأمة أو من يعتد بها منها، على جواز تقليدها إلى يومنا هذا، وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى، لاسيما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم جداً، وأُشربت النفوس الهوى، وأعجب كل ذي رأي برأيه»[22].

ثم أورد المؤلف غير هذا من نصوص الدهلوي التي تناقض ما أورده الداعية السلفي مستدلاً به.

الخامس: كلام نقله صاحب الكراس دون أن تكون له علاقة بدعواه.

وفي هذا الدليل نقل صاحب الكراس كلاماً عن العز بن عبدالسلام والكمال بن الهمام، يستدل به على ما ادعاه في كراسه من حرمة التمسك بمذهب معيّن ووجوب الأخذ من الكتاب والسنّة مباشرة، على الناس كلهم، أو استمرار التنقل بين المجتهدين والأئمة دون الوقوف عند واحد منهم بعينه.

ويؤكد المؤلف أن كل ما نقله عن هؤلاء «بمعزل عن الدعوى الباطلة التي لا دليل عليها. فكل أقوال هؤلاء الأئمة منصبَّة على تلك الأمور الثلاثة التي أخرجناها عن محل النزاع، والتي لم يخاصم فيها أحد من العلماء المنصفين، أما أن يكون شيء منها دليلاً على ما يشتهي صاحب الكراس أن يروّجه ويجمع له الأنصار فهيهات له ذلك»[23]. ثم أورد الدكتور البوطي أقوال هؤلاء الأئمة موضحاً مواقفهم واختلافها عما ادعاه وسعى إليه صاحب الكراس المذكور.

السادس: حدوث المذاهب كان بسبب السياسات الغاشمة، واستناده في ذلك إلى نصوص مكذوبة لابن خلدون.

22 - المرجع السابق، ص52.

23 - المرجع السابق، ص53.

حيث يرى صاحب الكراس أن حدوث المذاهب الأربعة إنما كان بسبب السياسات الغاشمة، واستيلاء الأعاجم ذوي الأغراض على الملك، ويستند صاحب الكراس في ذلك إلى مقدمة ابن خلدون.

ولكن الدكتور البوطي بعودته لمقدمة ابن خلدون لبحث ما قاله بخصوص نشوء المذاهب، يذكر أنه ما وقع على شيء من هذا الزعم الذي ذكره صاحب الكراس، بل يزيد الدكتور البوطي: «لقد وقفنا من كلامه على ما لا يعجب صاحب الكراس في قليل ولا كثير». وأورد المؤلف النصوص التي تدل على ذلك وخاصة في كلامه عن نشأة الفقه والمذاهب، بل يدعو البوطي القارئ لقراءة هذا البحث من مقدمة ابن خلدون داعياً إياه أن «يقرأه بطوله، ثم يجهد جهده أن يضع يده على كلمة واحدة يجدها تتحدث عن السياسات الغاشمة التي تدخلت في إنشاء المذاهب الأربعة، على حد تعبير صاحب الكراس»[24].

السابع: قوله يقال للمقلّد على أي شيء كان الناس قبل المذاهب الأربعة.

ويجيب الدكتور البوطي عن المقلّد في وجه صاحب الكراس بقوله: كان الناس قبل أن يوجد فلان وفلان يفعلون كما يقول ابن خلدون في الفصل الذي اعتمدت أنت بنفسك على كلامه، والذي يقول إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه، ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالاته». فلم يكن كل الصحابة مجتهدين بل كان منهم... وكان منهم، وكما يأخذ المقلّدون عن أئمة المذاهب كان يأخذ هؤلاء عن كبار الصحابة وإلا فممن يتلقى الباقون دينهم؟

ويستفيض الشيخ البوطي في التأكيد على أنه لا مانع من التقليد ومن اتباع مذهب معيّن، ويقصد بالتقليد اتباع قول إنسان دون معرفة الحجة، وإن توفرت معرفة الحجة على صحة التقليد نفسه. فالمقلّد قد يعرف الحجة على صحة تقليده للعالم المجتهد، ولكنه لا يعرف الحجة على صحة ما يقلّد المجتهد فيه. وأورد الكاتب الأدلة على جواز الاتباع والتقليد، الذي لا يوجد فرق بين معنى كل منهما، منه الدليل القرآني ودليل الإجماع من أن

24 - المرجع السابق، ص65.

صحابة الرسول الكريم كانوا يتفاوتون في العلم فيما بينهم، ولم يكن جميعهم أهل فتيا، وكذلك الدليل العقلي البيِّن، حيث يحتاج المقلِّد والعامي لرأي المجتهد في ما لم يتبين فيه دليله. ويورد البوطي قول الإمام الشاطبي في الموافقات: «فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام، كالأدلة الشرعية بالنسبة للمجتهدين». ثم يتساءل: ما الذي فعله أئمة المذاهب الأربعة من البدع حتى نصدَّ عنهم العامة، ونتّهمهم بالابتداع إن هم التزموا مذاهبهم؟

ومن النقاط المهمة التي يسعى المؤلف للإجابة عليها السؤال التالي: ماذا يحدث لو انساب الناس في بيداء اللامذهبية؟ مشبهاً أئمة المذاهب بالمهندسين بالنسبة للبناء العمراني، والأطباء بالنسبة للعلاج من الأدواء، ويؤكد أن الاستغناء عن هؤلاء هو الفوضى المهلكة للعمران والحرث والنسل.

ثم أورد المؤلف الشيخ الدكتور البوطي خلاصة مناقشة دارت بينه وبين بعض اللامذهبيين، وهو لم يذكر اسمه في الطبعة الأولى، ولكن نشره في الطبعة الثانية، فهو الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ويصفه البوطي في الطبعة الأولى من كتابه بقوله: «وحسبك أن تعلم أنه ممن يعلم اللامذهبية لا ممن يتعلمها» وفيها طال جدل طويل وسؤال وجواب منشور في الكتاب.

ثم ينتهي الكتاب بملحق حول كتاب «بدعة التعصب المذهبي» الذي صدر قبل صدور الطبعة الثانية من هذا الكتاب الذي معنا، وقد ذكر الشيخ البوطي أنه واثق من أنه ليس من تأليف من كتب اسمه عليه، وهو محمد عيد عباسي بل اشترك في تأليف الجزء الأكبر منه غيره، وهم الشيخ الألباني والشيخ محمود مهدي الإستانبولي، الذي نقل الخبر لمن يوثق فيه، وقد جاء الكتاب أجيجاً من الشتائم والسباب، وهو ما لا يستغربه البوطي منهم، فهم سبق أن وصفوا الغزالي بأنه مارق من الدين بنظرهم، ووصفوا أبا حنيفة بالجهل إلا ببضعة أحاديث، ووصفوا الإمام الباجوري بالحمق، والشيخ محمد الحامد بأنه كان سائراً على سنن المجوسية[25].

وقد تتبع الشيخ البوطي أدلة كتاب بدعة التعصب المذهبي دليلاً دليلاً، رادّاً عليه وعلى الألباني والإستانبولي الذي يؤكد أنهما من كتابه، من قبيل رفضهما تفريقه بين

25 - المرجع السابق، ص110.

مصطلحي «المفتي» و«العالم»، أو تحفظهما على رفض البوطي لرأي صاحب الكراس من أن المذاهب إنما نشأت بفعل الظروف السياسية الغاشمة، التي ألمّت بالمسلمين... ولكن في مجموع الكتاب المذكور لم يجد البوطي ما يستحق من أجله أن يعيد النظر في سابق ما كتب.

كتاب:

الدعوة السلفية ومناهج التغيير الإسلامية الأخرى

المؤلف: الدكتور ياسر برهامي

دار الدعوة السلفية، الاسكندرية

قراءة: حسن حسين

السلفية دعوة تضم أطيافاً متعددة، بينها اختلافات طفيفة، ولكن تتسع جميعها لما يسمى «السلفية المعاصرة»، فهي ليست جماعة أو حركة حزبية أو تنظيمية، بل إنها ضد التحزب والحزبية وتراها بدعة، ولكن رغم ذلك تتجه نحو التغيير، تغيير المجتمع المسلم الحالي، نحو المجتمع الإسلامي الصحيح، الذي ترومه، ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث/ الكتاب لأحد دعاة السلفية المعروفين في مصر وهو الدكتور ياسر برهامي، الذي يبيّن فيه منهج السلفية في التغيير، وكذلك موقفها من مناهج التغيير الأخرى.

تأتي مقدمة المؤلف مؤكدة على أهمية التغيير بتشبيه الحياة بالإسلام في مجتمع لا يلتزم بالإسلام في أنظمته ومناهجه بالقبْض على الجمر، وما أقل من يقدر على أن يكون قابضاً على الجمر. وتقريره أنه إذا نظرنا إلى واقع المسلمين اليوم نجد الانحراف عن دين الله إلى مناهج الباطل والضلال ظاهراً منتشراً في الأفراد والمجتمعات. والتغيير منوط -حسب تصوره- فقط بأهل السنّة والجماعة؛ فهم وحدهم المؤهلون لتحقيق التغيير المنشود وإقامة الحق على صورته الكاملة، بل لن تكون الخلافة على منهاج النبوة التي بشر بها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بقوله: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم تكون ملكاً عاضاً ثم تكون ملكاً جبرياً ثم تكون خلافة على منهاج النبوة»، إلا من خلال عمل أهل السنّة والجماعة ومنهجهم ودعوتهم، لذا فإن تقصير بعض من ينتسب لأهل السنّة ومنهج السلف في هذا الباب يقدح في صدق انتمائه لهم إلا بهم ولهم.

ثم انتقل الكاتب في بحثه لتحديد مناهج التغيير المختلفة التي تعتمدها مختلف الحركات/ الدعوات الإسلامية المعاصرة، وهي طرق رئيسية تمثل مختلف الحركات الإسلامية، وهو ما نفصله في ما يلي:

أولاً: التغيير من خلال الانتخابات البرلمانية

ولعل الكاتب يصف بهذا المنهج حركات الإسلام السياسي وفي مقدمتها «الإخوان المسلمون»، ويختصر المؤلف هذا المنهج بقوله عن رؤية هذه الجماعات إنها ترى «المشاركة في العمل السياسي بتكوين الأحزاب في البلاد التي يسمح فيها بتكوين أحزاب إسلامية، أو بمشاركة الأفراد التابعين لهذه الجماعات في الانتخابات البرلمانية»، ويستدرك في سياق طعن غير مباشر في هذه الجماعات، وتحديداً «الإخوان المسلمين»، بقوله إن «البعض يجوِّز التحالف مع الأحزاب الأخرى، ولو كانت علمانية، ليحصل بذلك على أصوات في المجالس المسماة بالتشريعية ليدعو إلى تطبيق الشريعة من خلالها، وليستغل الفرصة المتاحة بالسماح للمشاركين في الانتخابات، بالدعوة إلى أنفسهم للدعوة إلى الإسلام وإلى شرع الله سبحانه».

ثم يتجه المؤلف لتقرير عدد من الأمور، تمثل مبادئ أساسية في منظومة الاتجاه السلفي، وهي ما يلي:

- التشريع حق خالص من حقوق الله، وهو من أهم خصائص الربوبية والألوهية. فالحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه الله تعالى والدين ما شرعه سبحانه. ورغم ابتعاد السلفية المعاصرة عن القاموس السياسي القطبي، إلا أنه لو شاء الدقة لقال الحاكمية حسب مفهوم كل من سيد قطب والمودودي لها.

- القوانين الوضعية مخالفة للشريعة الإسلامية، وكل ما يخالف الشريعة فهو باطل.

- الحكم بغير ما أنزل الله سبب يوجب غضب الله، وينزل مقته وعقابه، ويستدل على ذلك بكلام لابن تيمية في وجوب العقاب لمخالفة حكم الله.

- النظام قسمان: إداري وشرعي: أما الإداري الذي يراد به ضبط الأمور وإتقانها على وجه غير مخالف للشرع، فهذا لا مانع منه ولا مخالف فيه من الصحابة فمَن بعدهم، ويدخل في ذلك كتابة أسماء الجند والدواوين على وجه لا يخالف الشرع ويحقق المصلحة العامة، أما النظام الشرعي المخالف لتشريع خالق السماوات والأرض فتحكيمه كفر، وهو هنا يقول بالكفر بالتعميم لا بالتعيين.

بين الحكم الإسلامي والحكم العلماني

يفرق الكاتب بين الحكم الإسلامي والحكم العلماني، فيؤكد أن تشريعات الحكم الإسلامي تبنى على الكتاب والسنّة، وهو يوجب الحكم بما أنزل الله ويرى العدول عن ذلك فسقاً وظلماً وكفراً، فلا يمكن الفصل بين الدين والدولة في نظر الإسلام، أما الحكم العلماني الديمقراطي فمصدر السلطة عنده هو الشعب، وتشريعاته تنبني على إرادته وهواه، فلابد للسلطة من الحفاظ على رغبة الشعب ومرضاته، ولا يمكن لها أن تعدل عن إرادة الشعب وهواه، حتى لو أدى ذلك إلى تحليل الزنى واللواط والخمر، فالمبادئ والتشريعات كلها عرضة للتغير والتبديل في الحكم العلماني والديمقراطي حسب ما تطلبه الأغلبية، وهي ليست كذلك في الحكم الإسلامي.

كما تختلف الشورى في الإسلام عن الشورى في النظام الديمقراطي، وينقل المؤلف عن أبي بكر الجصاص قوله: «والاستشارة تكون في أمور الدنيا وفي أمور الدين التي لا وحي فيها، ويستشار الصالحون القائمون على حدود الله المتقون لله من ذوي الخبرة والدراية»، ثم يتساءل الكاتب «وأين هذا من استشارة الملاحدة المحاربين لدين الله ممن يشرِّع مع الله في النظام الديمقراطي؟».

عدم عرض الشريعة على الأفراد

يؤكد الكاتب أنه لا يجوز شرعاً عرض الشريعة الإسلامية على الأفراد ليقولوا هل تطبق أم لا تطبق، قال تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء: 65)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ (الأحزاب: 36)، وحكى الشافعي الإجماع من الصحابة فمَن بعدهم على أنه من استبانت له سنّة لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس أياً كان. ومن هنا تكون المجالس التشريعية مجالس كفرية كما يوضح هذا المنطق وكما يؤكد الكاتب فيما بعد، حيث يرى أنها «الشركاء الذين عناهم رب العزة بقوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ (الشورى: 21)».

الأحزاب كفرية كذلك

يقول المؤلف ياسر برهامي إن الأحزاب التي تقوم على مبادئ العلمانية والديموقراطية والاشتراكية والشيوعية وغيرها من المبادئ الوضعية، التي تخالف أصل الإيمان والإسلام -من فصل الدين عن الدولة، وأنظمة المجتمع والمساواة بين الملل كلها، واحترام الكفر والردة وقبولها، كتعدد الشرائع- كل هذا من العصبية الجاهلية والولاء للكافرين والمنافقين، مما يستوجب على كل مسلم ردّه وهجره ومحاربته والتبرؤ منه.

ويحضر في هذا السياق مفهوم الطاغوت الذائع عند المدرسة القطبية والمودودية، وهو شرط صحة العبودية لله وتوحيد الربوبية، فيقول الكاتب: «العبودية لله وحده، والبراءة من عبادة الطاغوت والتحاكم إليه من مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله».

وبعد إقرار هذه المبادئ يتجه الكاتب لتحديد الموقف السلفي من منهج دخول البرلمانات، والتغيير عبر الطريق الديمقراطي، بتقسيمه إياها إلى طريقين حسب توجه الداخل للانتخابات البرلمانية:

أولاً: حكم الدخول بغرض تحقيق الديموقراطية: فهذا شرك مناف للتوحيد، إلا أن يكون صاحبه جاهلاً أو متأوِّلاً ولم تبلغه الحجة، فلا يكفَّر بعينه حتى تقامَ عليه الحجة الرسالية. وهذا الذي يرفضه الكاتب هو ما ينطبق على «الإخوان المسلمين» الآن، وإن لم يعينهم خاصة بعد إعلانهم أن مطلبهم الأول هو الديموقراطية وتطبيق الحرية قبل تطبيق الشريعة.

ثانياً: الدخول والمشاركة بغرض تطبيق الشرع: بشرط إعلان البراءة من الأصل الذي قامت عليه المجالس من التشريع لغير الله، فهذا من المسائل الاجتهادية المعاصرة وهو مختلف فيه بين العلماء المعاصرين على قولين:

القول الأول: إن المشاركة في ذلك بغرض تطبيق الشرع طاعة إذا كانت المصلحة في ذلك.

القول الثاني: إن المشاركة في ذلك لا تجوز، وهذه المشاركة من باب الذنوب والمعاصي وليست من باب الكفر والردة، لأن المشارك حقق البراءة اعتقاداً ولم يطبقها عملاً.

الموقف من دخول المجالس التشريعية

يؤكد الكاتب أن الدعوة السلفية ترى عدم المشاركة في هذه المجالس المسماة بالتشريعية سواء بالترشيح أو الانتخاب أو المساعدة لأي من الاتجاهات المشاركة فيها، وذلك لغلبة الظن بحصول مفاسد أكبر بناء على الممارسات السابقة، وإن كنا نقر أن الخلاف بين أهل العلم في هذه المسألة خلاف معتبَر، ولو تفاوت بين الطاعة والمعصية، لأن كلا الفريقين يريد خدمة الإسلام ويقر بالبديهيات والمُسلَّمات التي ذكرناها في أول كلامنا، وما نراه اليوم في الجزائر رأينا مثله بالأمس في تركيا وكيف أن الديموقراطية مثل

صنم العجْوة الذي كان يصنعه المشرك فإذا جاع أكله. فالحكام العلمانيون إذا أحسُّوا بأي خطورة على مواقعهم وأن الإسلاميين على مقربة من الحكم سيسارعون بحل المجالس النيابية والأحزاب ويكون الجيش مستعداً دائماً وفوراً لإجهاض هذة الديموقراطية التي اخترعوها.

من هنا ترى الدعوة السلفية أن الحل البرلماني على ضوء ما طرحناه ليس هو الطريق. وهذا المنطق الرافض لدخول الانتخابات البرلمانية لما تجره من مفاسد والتمثيل بحالة الجزائر أو غيرها، هو نفس منطق الجماعة الإسلامية المصرية بعد مراجعاتها كذلك.

ثانياً: التغيير عبر حتمية المواجهة العسكرية

والمقصود بهذا الخيار الجماعات الجهادية وجماعات السلفية الجهادية القتالية، وملخص هذا الخيار، هو أن تغيير الوضع الحاضر للمسلمين لا يمكن أن يتم إلا من خلال المواجهة العسكرية المسلحة مع الحكومات المعاصرة. وفي هذا السياق يقدم الكاتب نقداً متميزاً للفكر الجهادي، عبر تحديده لمراحل تشريع الجهاد الذي شرع في السنة الثانية من الهجرة حين فرض الله القتال حيث مرّ بعدة مراحل:

الأولى: الكف والإعراض والصبر على الأذى مع الاستمرار في الدعوة.

الثانية: إباحة القتال من غير فرضية.

الثالثة: فرض القتال على المسلمين لمن يقاتلهم فقط.

الرابعة: قتال الكفار ابتداءً.

وقد استقر الجهاد على المرحلة الأخيرة، ولكن يرى الكاتب أن البعض من الجماعات الجهادية قد فهم القول بالنسخ فهماً غير صحيح فأنكر المرحلية بالكلية، فالمرحلية حاضرة وتتحدد الأحكام وفق الواقع، ويستدل بقول ابن تيمية: «فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعَف أو في وقت هو فيه مستضعف فليعمل بآية الصبر والصفح والعفو عمن يؤذي الله

ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

كما يذكر الكاتب أن النسخ عند السلف يشمل التقييد والبيان والتخصيص، ولا خلاف بين العلماء في العمل بمراحل الجهاد، وإلا فالسلف لا يكلفون المستضعَف من المسلمين -الذي حاله مشابهة بحال النبي صلى الله عليه وسلم في مكة- بالقتال، وإنما الواجب عليه أن يجتهد لكي يصل إلى حال قوة يجاهد بها الكفار. ثم يتساءل مؤلف الكتاب «وكيف يكون الجهاد واجباً على الناس وهم غير قادرين ولا مستطيعين؟ فالواقع هو الذي يحدد أي الأحكام هو الأنسب في مراحل الجهاد، وأن التطبيق بحسب الظروف الموجودة فلابد من النظر بعين الاعتبار لحالة المسلمين وما هم عليه من ضعف أو قوة». وهنا يحضر الواقع فارقاً مهماً بين الجهادية القتالية وبين غيرها من الجماعات الإسلامية الأخرى.

وأورد الكاتب أدلة العلماء على جواز مهادنة الكفار بمال عند ضعف المسلمين، حيث ينتفي الجهاد بل يحضر الاسترضاء وإظهار ضعف الجانب من جهة المسلمين، قياساً لاستنقاذ الأسير نفسه بماله، تستنقذ الأمم نفسها حين لا تقوى على المواجهة نفسها بدفع مال للعدو. ويزيد: «وقد بيَّن أهل العلم أن العجز كما يشمل العجز الحسي كالأعذار المنصوص عليها في القرآن من المرض والعمى والعرج والضعف وعدم النفقة، فإنه يشمل كذلك مسألة الضرر والهلاك الذي يغلب على الظن حصوله لضعف المسلمين ونقص قوتهم عن نصف قوة عدوهم، قال تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: 66)، وينقل الكاتب عن النووي رحمه الله قوله في روضة الطالبين: «إذا زاد عدد الكفار على مثلَيْ المسلمين جاز الانهزام...»».

ويعلق الكاتب: وهذا الذي قاله الإمام النووي هو الحق وأصحُّ الوجهين أنه لا يجب -أي الفرار- ولكن يستحب، ومن هذا يتضح أن الجهاد بمفهومه الصحيح في واقعنا اليوم لن يقوم على أكتاف أفراد قلائل بلا قوة، بل إن جهاد المئة والمئتين ضرره أكثر من نفعه.

ومن المسائل المهمة التي تطرق إليها الكاتب مناقشته لمفهوم الجهاد، وتأكيده على أنه أوسع من مفهوم الخروج على الحكام فقط، فهو يتسع للدعوة وللعمل وللبناء ولغيرها من الأعمال النبيلة، على رغم أنه إذا أطلق انصرف معناه إلى الجهاد فقط.

ثالثاً: التركيز على العمل الفردي في الدعوة والتربية

ويقصد الكاتب دون أن يصرح -كعادته- جماعات التبليغ تحديداً، التي تتجه للتركيز على الدعوة للفرد المسلم ودعوته للإسلام، وهو يذكر لهذا المنهج عدداً من الإيجابيات منها:

- إيجاد أفراد ملتزمين، ونشر العلم ومبادئ الإسلام وأحكامه بين قطاعات من الأمة.

- التركيز على عدد محدود من الأفراد يمكن إعدادهم إعداداً جيداً من خلال المعاشرة الطويلة والمتابعة المستمرة.

يحمد الكاتب لأنصار هذا الاتجاه ابتعادهم عن السياسة، حيث كان له أثره في توفير قدر كبير من الحماية لهم، وبالتالي الانتماء الآمن إليهم وتكاثر عددهم.

ومما يأخذه الكاتب على هذا الاتجاه «قصور النظر إلى نوع واحد من الواجبات الشرعية، وإهمال واجبات أخرى نص عليها الكتاب والسنّة وأجمع أهل العلم على فرضيتها ووجوب السعي إلى إقامتها» وهو يقصد بهذه الواجبات إقامة الدولة الإسلامية والتمكين لها في مختلف جوانب المجتمعات، دون الوقوف عند البيئة الصالحة التي تصنعها هذه الجماعات فقط، حيث الواجب شرعاً -كما يذكر الكاتب- هو إقامة كل ذلك في كل مكان وزمان تمكن إقامته فيه، وفي كل القطاعات من المجتمع، وعلى أوسع نطاق ممكن في المسجد والمدرسة والجامعة والمصنع وأصحاب المهن وغير ذلك.

كما يتحفظ الكاتب على ترك هذا الاتجاه الإنكار على هذه المنكرات وبخاصة قضية الحكم بما أنزل الله، ومسائل الولاء والبراء، ونشر الغزو الفكري والتغريب. ويرفض تعلل هؤلاء بتوفير الحماية للدعوة، حيث يرى أن الدعوة تفقد هويتها ومعناها متى رأت

الناس يقعون في الضلال، بل في الشرك -حسب تعبير الكاتب- ثم لم تنكر عليهم، ولم تحرك ساكناً أو تسكن محركاً.

ومما يأخذه الكاتب على هذا الاتجاه، وأصحاب هذا المنهج، مبالغتهم في تضخيم سيئات الجماعات الإسلامية، والإجحاف بمنافعها ومحاسنها، فجعلت علاج المريض قتله أو إيقاف قلبه، إذ إن جماعات الصحوة الإسلامية هي قلب الأمة النابض بالحياة بعد أن فقد الجسد كله مظاهر الحياة، وكم كانت هذه الجماعات الإسلامية سبباً لهداية الشباب والشيوخ والنساء والأطفال وعودتهم إلى دينهم.

الدعوة السلفية والتغيير

يحدد مؤلف الكتاب علامات وسمات منهج التغيير لدى الدعوة السلفية في عدد من الملامح الأساسية هي:

أولاً: الدعوة إلى الإيمان بمعانيه وأركانه كلها، من معرفة الله بأسمائه وصفاته والتعبد له بها، وتوحيد الربوبية والألوهية، والكفر بالطاغوت ومحاربة الشرك في كل صوره القديمة والحديثة، من شرك القبور والخرافات وشرك الحكم والولاء وغير ذلك. وكذا الإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقضاء والقدر، وما يتبع ذلك من قضايا الاعتقاد في الصحابة ومسائل الإيمان والكفر، وتحقيق الاتباع للسنة ومحاربة البدعة، وتقرير مناهج الاستدلال وتحقيق التزكية عبادة وخلقاً ومعاملة، والسير في طريق الدعوة وإقامة الدين وإعلاء كلمة الله في الأرض، كل هذا وفق منهج أهل السنّة والجماعة إجمالاً وتفصيلاً. وتمثل قضية الدعوة إلى الإيمان والتوحيد القضية الغاية والوسيلة الأولى نحو تحقيق المجتمع المسلم المُرتجى.

ثانياً: إيجاد الطائفة المؤمنة، وعبر الوسيلة الأولى وبتعهد نبتها وتكاثف مجموعاتها تتحقق الطائفة المؤمنة وتوجد الطائفة المنصورة الموعودة بتمكين الله ونصره.

ثالثاً: نهاية المطاف وكيف تقام دولة الإسلام بعد ذلك، وغاية التمكين التي تسعى إليها مختلف الحركات الإسلامية بمعنى إقامة الدولة الإسلامية، فتحضر فكرة التفويض

لله في ما يقدّره على عباده، حيث لا نوجب على الله أمراً معيناً، نعتقد حتميته ولزومه وأنه لا سبيل سواه. حيث يذكر الكاتب أن هناك سبلاً عديدة للتمكين وليس هناك سبيل واحد. ويذكر الكاتب مستدلاً بالقرآن أن الله قد قصّ علينا من قصص أنبيائه ورسله، العديد من المناهج والسبل المختلفة، فهناك من الأنبياء من آمن قومه كلهم بدعوته بالحكمة والبيان، قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ، فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ (الصافات: 147-148)، ومنهم من نصره الله بإهلاك أعدائه بقارعة من عنده أو بأيدي الرسل وأتباعهم، وقد جعل سبحانه وتعالى في سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم هذه الأمور أيضاً، ففتح الله عليه المدينة بالقرآن، وكذا فتح عليه البحرين واليمن وكثيراً من جزيرة العرب، كما فتح عليه مكة بالسِّنان. وفتح على أصحابه العراق وما وراءه والشام ومصر وغيرها بالسنان كذلك. وله الحمد سبحانه على كل حال، فالتمكين مِنّة من الله ووعد غايته تحقيق العبودية لله -للفرد وللأمة- والأخذ بالأسباب المقدورة لنا واجب علينا والنصر من عند الله لا بالأسباب.

يحضر التفويض في تصور الدعوة السلفية للتمكين، حيث يكون هبة من الله والنصر من عند الله، ولا يتم قصداً وفق قوانين ميكانيكية عبر مواجهة حتمية وعسكرية للحكومات، أو وفق قوانين سياسية عبر المجالس البرلمانية شأن الجماعات الأخرى التي تربط التمكين بالقوة والغلبة على الدولة والحكومات.

كتاب:

حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل

المؤلف: الشيخ نعيم قاسم

دار الهادي، بيروت، ط2، 2004

قراءة: د. قاسم عز الدين

لعل ظروف التجربة الميدانية الصعبة والمُعقّدة في لبنان لم تتح لرجالها نعمة التنظير، أو لعل الحزب لا يؤمن بالانفتاح على الآخرين والتفاعل معهم. إنما لا، فهو يحرص على الانفتاح والحوار وتبادل المعرفة، لكن مقاومته ميدانية براغماتية تترك للآخرين مسؤولية المشاركة بالحدود التي يرتأونها وبالصيغة التي تلائمهم. وبينما تعتمد كل حركات التحرر لغة التنظير الفكري والسياسي، مفسحة المجال لآخرين ليشاركوا، فإن حزب الله يحصر خطابه بلغة أهله وناسه من اللبنانيين أولاً، ومن المسلمين تالياً.

في ندوة فكرية جمعت حشداً من كبار المثقفين اليساريين الأوروبيين، قال المفكّر اليساري البرتغالي المرموق «ميغيل أوربانو» رداً على دعاة نقد «الإسلام السياسي»: «لا أعرف كيف يفكّر حزب الله، ولا أعرف برنامجه ونظرياته، إنما أعرف ما يفعل. فالحزب لم يدافع، أثناء العدوان الاميركي/الإسرائيلي الأخير، عن المسلمين فحسب، بل دافع بمفرده عن الإنسانية جمعاء في مواجهة البربرية. هو حزب مقاومة في مرحلة انهيار حركات التحرر الكبرى ومرحلة انفلاش الإمبراطورية ووضع يدها على ثروات الشعوب وثقافاتهم واستقلالهم السياسي. وفي هذا الفضاء الواسع ينبغي قراءة صمود مقاومة حزب الله وانتصاراته».

لم يذهب نائب الأمين العام لحزب الله الشيخ نعيم قاسم، في كتابه «حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل» إلى هذا المنحى في القراءة، إنما ذهب في منحى آخر هو منحى منهج حزب الله العقدي الإسلامي وتجربته الميدانية، وهي تجربة المقاومة. فالحزب لا يأخذ على عاتقه تنظير هذه المقاومة على غرار حركات التحرر الأخرى في التاريخ، وهو أمر يصعِّب قراءة حزب الله من خارج لبنان والعالم الإسلامي، فلا يستطيع أمثال ميغيل أوربانو وغيره من الذين يشعرون أن مقاومة حزب الله أعادت إليهم بعضاً من الكرامة، أن يدافعوا عملياً عن المقاومة وأن يدفعوا بها. فكل حركات التحرر السابقة على مقاومة حزب الله خاطبت العالم بلغة مألوفة ومتداولة في سياق أدبيات حركات التحرر، وقد ساهمت نصرة العالم في نصرة تلك الحركات، فلم تنتصر حركة تحرر من غير نصرة شعبية عالمية على رغم أن المفصل يبقى إنجازات هذه الحركة ميدانياً.

يقول الشيخ نعيم قاسم في كتابه: «لو سئلت قيادة حزب الله عند انطلاقة المقاومة وبعدها بسنوات، عن إمكانية تحرير الجنوب والبقاع الغربي من الاحتلال الإسرائيلي بهذه الإمكانيات المتواضعة المتوفرة لدى المجاهدين، لكانت الإجابة: بأننا نقوم بما علينا وعلى الله الاتكال. فإذا استطعنا زعزعة وجود العدو وتحويل احتلاله إلى مأزق فهذا إنجاز مهم، أما النصر فله عوامل عديدة وعلى رأسها التسديد الإلهي، ونحن نأمل ذلك، لكن العلم عند الله تعالى»[1]. نقوم بما علينا وعلى الله الاتكال، إنه التكليف الشرعي الذي يؤمن به

1 - الكتاب: ص187.

رجال حزب الله، وهو طريقة ولدت على أساسها المقاومة. كانوا لا يزالون جماعات وفرادى عندما تصدوا للعدوان الإسرائيلي في خلدة عام 1982، قبيل احتلال ثاني عاصمة عربية بعد القدس.

ذاك الوقت كانت الحركة الوطنية الفلسطينية/اللبنانية قد هُزمت سياسياً في الحرب الأهلية قبل أن تهُزم عسكرياً في العدوان الإسرائيلي. ولا ريب أن مقاتلي الحركة الوطنية الفلسطينية/اللبنانية دافعوا ببسالة عن العاصمة، لكن الظروف المحلية والإقليمية والدولية كانت قد حسمت أمر تشريد مقاتلي منظمة التحرير الفلسطينية، ولم تهمد بعدها جذوة مقاتلي «المقاومة الوطنية اللبنانية» في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، إنما ولدت هذه المقاومة من أحشاء المسار السياسي لتجربة الحركة الوطنية الفلسطينية/اللبنانية، بينما ولدت مقاومة حزب الله في ذاك الوقت عينه في مسار سياسي آخر من حيث انتهت الحركة الوطنية إلى هزيمة سياسية وهي هزيمة ساهمت فيها قيادات الحركة الوطنية بقسط وافر.

إثر الاحتلال تخلَّصت ميليشيات الحركات الوطنية من السلاح برميه على الطرقات، وفي الوقت عينه صعدت موجة مقاومة حزب الله في امتشاق السلاح لمقاومة الاحتلال قبل ولادة الحزب. فالرجال كانوا قد آمنوا بالتكليف الشرعي ولم ينشغلوا ببحث «اختلال موازين القوى» أو معيقات «الظروف الموضوعية». آمنوا بتأدية قسطهم للعلا إنما لم يناموا ولا سألوا عمن ينام. أطاعوا ربهم ورسوله وأهل بيته، إنما اقتحموا التاريخ. وعلى غفلة من أمرهم، ربما! رفعهم التاريخ. فالتاريخ يرفع الأعلى وهم الأعلى التاريخي في مقاومة الاحتلال الأدنى.

عنينا بالأدنى أي احتلال وليس فقط الاحتلال الإسرائيلي. ولا شك أن المغالطة في هذه الإشكالية بين الأعلى والأدنى جرّت على حزب الله اتهامات سوقية بالظلامية والتحجر الديني والتعصب الطائفي... إنما أساسها هو في عدّة نظرية الاستعمار والاحتلال وليس في أدبيات حزب الله. والأكيد أنه ليس في منهجه وتجربته ومقاومته الميدانية. فلم يخلُ استعمار من عدّة تمدين وتحضير ونشر خرافات بشأن بربرية «الشعوب الملونة» ووحشيتها، إنما لم يخلُ استعمار أيضاً من تبشير ديني ظلامي متعصب إلى جانب الجندي والتاجر.

وقد راجت مراهنات في منتصف القرن التاسع عشر على تقدمية هذا الاستعمار في تطوير البنية الاجتماعية والاقتصادية وكسر «الاستبداد»، إلا أن تلك المراهنات كانت تعتمد على قرب نهاية النظام الرأسمالي في المركز، حيث تكون عندها المستعمرات مشاركة بولادة نظام جديد يشملها بإنسانيته. ولم تكن تلك المراهنات مبنية على تقدمية نظام المركز الصناعي في المستعمرات كما يتوهم الكثير من دعاة الحداثة والتنوير.

والحال أن التجارب التاريخية منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى اليوم، وقبل ذلك العبودية في القارة السمراء والإبادة الجسدية في «القارة الجديدة»، أثبتت أن الاستعمار لا ينقل نظامه «التقدمي» إلى المستعمرات، وإنما يعيق التطور الطبيعي للمستعمرات حفاظاً على استمرار نظام المركز في مراكزه. وفي هذا الأمر نعتقد أنه ينبغي الذهاب أبعد من ذلك اليوم في مرحلة توسع الإمبراطورية النيوليبرالية حيث تتراجع المراكز عن ديموقراطيتها في مراكزها. إذ علينا إعادة قراءة تجربة تقدمية نظام الإفراط الصناعي في مراكزه، بعد أن أخذ العالم بأسره يعيش كوابيس هدر الطاقة ونفاد احتياط تراكم خلال ملايين السنين، بأقل من قرنين، وكذلك الدفيئة وتقلبات المناخ الناتجة عن تدمير التوازن الطبيعي بنفث الغازات فضلاً عن تلوث المياه العذبة وهدرها وتسميم الأرض والبحار.

وفي هذا الفضاء الواسع من الرؤية، فإن مقاومة حزب الله، كما هي مقاومات أخرى بنسب متفاوتة، ليست أعلى وأرقى من الاحتلال وإعادة الاستعمار إلى «الشرق الأوسط الكبير»، وإنما هي أعلى في مسار الإنسانية وتصحيح مجرى التاريخ، أو هكذا تشعر معظم حركات المناهضة والتيارات الفكرية النقدية في أوروبا، فلو لم يعرف التاريخ على الدوام مقاومة لتصحيح مجراه، لما كان تاريخاً.

لا أدري إذا كان هذا الكلام يعجب حزب الله أو يتعجّب منه. فما أعرفه أن حزب الله مقاومة ميدانية في لبنان. فهي تحدد أولوياته ثم يأتي الباقي كل شيء بمقدار. يفتح ذراعيه للحوار والتفاعل مع الأقربين والأبعدين. يؤمن بالتكليف الشرعي ولا يفرض قناعاته ومعتقداته على أحد. يورد في أدبياته الكثير من كلمة «مصلحة»، وهي المصلحة التي ينبغي أن يشترك فيها المختلفون والمتباعدون بتقريب ما هو ممكن ومفيد وتأجيل

ما هو مُضرّ بالمصلحة العامة. وفي كلمته أمام المتضامنين الدوليين مع المقاومة في مؤتمر بيروت بعد الانتصار على العدوان الإسرائيلي، قال نائب الأمين العام لحزب الله الشيخ نعيم قاسم ما معناه: نختلف وإياكم على الآخرة لكننا نقاوم الظلم والإمبريالية والاحتلال على هذه الأرض الفانية، فتعالوا نعقد خناصرنا معاً وسنرى في الآخرة من منّا المُصيب. وهو قول حكمة يجيز الاختلاف والمشاركة والتعدد. فهو قول ديموقراطي إنما أيضاً تسامحي وتنويري كنا نتمنى لو أن المعترضين على «تعصب» حزب الله من دعاة التنوير والديموقراطية أن يقولوا بمثله.

وفي أي حال لم تحظ تجربة حزب الله ومقاومته بنصيب مما تستحقه في التقييم واستخلاص العبر والدروس الغنية، إن على صعيد أخلاقيات المقاومة أو على صعيد الاستراتيجيات القتالية. فالحزب يقدّم تجربته كما يراها هو من موقعه، لكن هذه التجربة يمكن رؤيتها وقراءتها من مواقع أخرى متعددة ومختلفة ولا أظن أن على الحزب ملء كل الفراغات التي تخليها الأطراف الأخرى بتخليها عن تحمل مسؤولياتها.

في مقدمة الكتاب يقول الشيخ نعيم قاسم: «يصلح هذا الكتاب كتصميم لمجلدات عن حزب الله، فقد توخيتُ الاختصار لإعطاء فكرة عامة تجيب عن التساؤلات الرئيسية وتبين طريقة ومسار هذا الحزب. إنه كتاب لمن يريد أن يتعرف أو يزيد من معرفته، إنه كتاب لمن يريد أن يتذكر أو يوثق ذكرياته. إنه كتاب لمن يريد أن يبحث أو يستفيد لأبحاثه وموضوعاته»[2]، ويمكن الإضافة إنه كتاب لمن يريد أن يتعلم كيف يخرج المارد من القمقم، ولمن يريد المساهمة بنقد تجربة المقاومة وإغنائها.

المنهج... التجربة... المستقبل

قسم الشيخ نعيم قاسم كتابه إلى سبعة فصول في المنهج والتجربة والمستقبل. ثم وضع تحت عنوان الفصل الأول «الرؤية والأهداف» ثلاثة عناوين فرعية هي أولاً الإيمان بالإسلام، وثانياً الجهاد في سبيل الله، وثالثاً ولاية الفقيه. ولا نظن أنه من حق أحد في

2 - المرجع السابق، ص12.

المجتمعات الإسلامية والمجتمعات غير الإسلامية الاعتراض على حق أي شخص أو جماعة الاعتقاد في معتقد يؤمن به بحرية لاسيما أنها معتقدات راسخة، منذ ظهور الإسلام وتحظى بإجماع المسلمين. فالشيخ نعيم قاسم يبيّن في كتابه أن المعتقدات الإسلامية هي محرك المقاومة، وهي التي ضبطت أخلاقياتها العالية إرضاء لتعاليم ربها ورسوله وأهل بيته. لكن قراءة حزب الله ميزت مقاومته عن غيرها من المقاومات الأخرى القديمة والحديثة بأخلاقيات راقية قلما شهدها التاريخ بما عنى حماية الأرواح وممتلكات الأبرياء وضبط النفس والتواضع. وأغلب الظن أن هذه القراءة الرحبة هي التي ميَّزت حزب الله عن غيره من الحركات الإسلامية في الدعوة للدولة الإسلامية.

يقول الشيخ نعيم قاسم: «لا يمكن لأي ملتزم إسلامي يحمل العقيدة الإسلامية ويؤمن بشريعتها، إلاّ وأن يكون مشروع إقامة الدولة الإسلامية أحد التعابير الطبيعية لالتزامه الإسلامي، فهي تمثل العدالة التي يطمح إليها الإنسان. لكننا نفصل بين الرؤية الفكرية والتطبيق العملي، فنقول في الرؤية الفكرية: بأننا ندعو إلى إقامة الدولة الإسلامية ونشجع الآخرين على قبولها لما تمثل من إسعاد للإنسان. أما على المستوى العملي، فهذا الأمر يتطلب وجود الأرضية التي تتقبل إنشاء هذه الدولة، والأرضية هي هذا الشعب الذي من حقه أن يختار ما يريد تحكيمه في حياته وعلى قاعدة الآية القرآنية: «لا إكراه في الدين»، ولا يمكن أن تكون إقامة الدولة الإسلامية من منطلق تبني فئة أو فريق، ثم يعمل هذا الفريق على فرضها أو فرض آرائه فيها على الفئات الأخرى، فهذا ما لا نقبله في هذا المشروع ولا في غيره من المشاريع والأفكار سواء أكانت صادرة عنا أو عن غيرنا»[3].

العنوان الفرعي الثالث حول ولاية الفقيه، هو محل خلاف وحوار بين المسلمين ليس فقط بين السُّنة والشيعة وإنما بين الشيعة أنفسهم، ولا ضير في ذلك فخلاف الرأي والاجتهاد لا يفسد للودّ قضية. لكن هذه المسألة وظفتها الإدارة الاميركية في حملة تشهير ضد مقاومة حزب الله، فدخل جورج بوش إلى حقلي الفقه والاجتهاد وإصدار الفتاوى، ما ترك أثراً كبيراً في إعادة استخدام هذه الفتاوى بين بعض العرب والمسلمين. يقول الشيخ

3 - المرجع السابق، ص40.

نعيم قاسم في أمر ولاية الفقيه: «فالحدود التي يضعها الولي الفقيه تأخذ بعين الاعتبار مسألتين:

الأولى: تطبيق الأحكام الشرعية وعدم القيام بما يخالفها.

الثانية: الظروف الموضوعية والخصوصيات لكل جماعة أو بلد، والتي تؤثر على دائرة التكليف ومساحة الاهتمام.

إن التزام حزب الله بولاية الفقيه حلقة من هذه السلسلة، إنه عمل في دائرة الإسلام وتطبيق أحكامه، وهو سلوك في إطار التوجهات والقواعد التي رسمها الولي الفقيه. ثم تكون الإدارة والمتابعة ومواكبة التفاصيل والجزئيات، والقيام بالإجراءات المناسبة، والعمل السياسي اليومي، والحركة الثقافية الاجتماعية، بل والجهاد ضد المحتل الإسرائيلي بتفاصيله، من مسؤولية القيادة المنتخبة من كوادر الحزب بحسب النظام الداخلي المعتمد، والتي تتمثل بالشورى التي يرأسها الأمين العام، والتي تحصل على شرعيتها من الفقيه، فيكون لها من الصلاحيات الواسعة والتفويض ما يسعدها على القيام بمهامها، ضمن هامش ذاتي وخاص ينسجم مع تقدير الشورى للأداء التنفيذي النافع والمفيد لساحة عملها».

وفي التجربة العملية التي يستعرضها الشيخ نعيم قاسم في كتابه لا نجد أمراً عرضه الحزب على الولي الفقيه يتعارض مع المصلحة الوطنية اللبنانية، أو مع المصلحة العامة لكافة المسلمين وباقي البشر. فتجربة حزب الله ومقاومته تكاد تخلو من شوائب التبعية التي ذاق مرّها لبنان، وعرف معظم أشكال الارتباط بين الزعماء السياسيين وتنظيماتهم وبين مرشديهم الأقربين والأبعدين. وما يؤخذ على حزب الله في التزامه بولاية الفقيه، أو باتهامه بالتبعية لإيران، هو في حقيقة الأمر موقف سياسي معادٍ للمقاومة، ولم تدل التجربة الميدانية على تبعية سياسية مثلما نعرف التبعيات المتعددة الأخرى.

التنظيم والعمل العام

في الفصل الثاني تحت عنوان التنظيم والعمل العام، أدرج الشيخ نعيم قاسم ثلاثة عناوين فرعية هي: حزب الله أو أمة حزب الله، المقاومة الإسلامية، المقاومة والعمل

العام. وفي فكرة التسمية استعرض الشيخ نعيم قاسم النقاشات حول أبعاد تسمية حزب الله ويقول: «حسم الخيار باعتماد الشكل التنظيمي الهرمي كصيغة حزبية، ضمن ضوابط تتجاوز سلبيات الطرفين لتكون كالتالي:

ينتسب إلى الحزب في المواقع المختلفة ضمن هيكليته المباشرة، مَن وافق على أهداف الحزب الكاملة، وعلى التزام بقراراته التنظيمية، وإعطاء الوقت المطلوب لتأدية مهامه، وامتلك صفات عامة شخصية إيمانية وجهادية وسلوكية تؤهله للدخول في التنظيم لينمو في داخله ويقوم بواجباته.

- لا توزع بطاقة حزبية على المنتسبين.

- مراعاة المهام الحزبية المطلوبة وعلى رأسها العمل المقاوِم.

- إنشاء التعبئة العامة التي تضم الراغبين في الانتماء للحزب... وتكون مساهمتهم بحدود ظروفهم وأوقاتهم.

- إنشاء الهيئات النسائية... وهي تهتم بالعمل الثقافي والاجتماعي والتعبدي.

- إنشاء كشافة المهدي التي تهتم بالناشئة.

- إنشاء مؤسسات ذات مجالس إدارة مستقلة في المجالات التربوية والثقافية والصحية والإعلامية والزراعية والعمرانية وغيرها، بحيث تلتزم بالأهداف العامة وتتحرك بهامش خاص في اختيار الأفراد، شرط مراعاة الحد الأدنى في التوجه الثقافي السياسي وعدم الاختراق الأمني.

- اعتماد التعبئة التربوية التي تشمل مساحة اهتمامها الطلاب والأساتذة.

- المساهمة في إقامة التجمعات والهيئات المختلفة سواء كانت نقابية أو مهنية أو تخصصية.

- التعاون مع العلماء والجمعيات والمؤسسات التي تحمل استقلالية خاصة في إنشائها وأنظمتها الداخلية.

- اعتبارات المشاركين والمساهمين في احتفالات ونشاطات حزب الله وكذلك المؤيدين لأفكاره من أنصار حزب الله».

وفي مسألة القيادة «الشورى والهيكلية التنظيمية» يقول الشيخ نعيم قاسم: «وقع الاختيار على القيادة الجماعية بدل القيادة الفردية، وأطلقت تسمية الشورى على هذه القيادة. أما اختيارها فكان يتم بالتشاور مع الفعاليات الأساسية في الحزب وتفاوت عدد أعضائها بين شورى وأخرى... تم انتخاب السيد حسن نصرالله في منتصف مايو (أيار) 1993 وتجدد انتخابه... وقد جرت تعديلات على نظام الشورى خلال هذه المدّة، الأول يقضي بتمديد ولاية الشورى إلى ثلاث سنوات، والثاني يقضي بعدم حصر انتخاب الأمين العام لدورتين متتاليتين وإعطائه الحق بالترشح لدورات متتالية.

أما على مستوى الهيكلية التنظيمية العامة فقد أجريت عليها عدة تعديلات لتنسجم مع متطلبات حزب الله إلى أن استقرت بوجود خمسة مجالس هي:

المجلس السياسي: ويضم مسؤولي الملفات السياسية وأعضاء لجنة التحليل، ويهتم بتقديم التحليل السياسي للشورى ويتابع التواصل وبناء العلاقات مع القوى السياسية والحزبية المختلفة.

المجلس الجهادي: ويضم المسؤولين عن متابعة عمليات المقاومة ضد الاحتلال، وكل ما يرتبط بها إعداداً وتدريباً وتجهيزاً وحماية وغير ذلك.

مجلس العمل النيابي: ويضم نواب الحزب وهم من الشيعة والسُّنة والمسيحيين.

المجلس التنفيذي: ويضم مسؤولي الوحدات الثقافية والاجتماعية والتربوية والنقابية والمهن الحُرة وغيرها، إضافة إلى مسؤولي المناطق. فهو المسؤول عن الأنشطة والأعمال الإجرائية المرتبطة بتركيبة الحزب، وعن مؤسساته المختلفة ذات مجالس الإدارة.

المجلس القضائي: ويضم المسؤولين القضائيين في المناطق.

يعتبر كل عضو من أعضاء المجالس بمثابة مسؤول وحدة، يشرف على لجنة من

مسؤولي الأقسام لمتابعة المهام الموكلة إليهم، ثم تترابط الهيكلية التنظيمية عبر الفروع والدوائر إلى العنصر المجاهد المنظم وعنصر التعبئة والأنصار.

أما الشورى فهي رأس الهرم في رسم الأهداف والسياسات ومتابعة الخطط العامة لعمل الحزب واتخاذ القرارات السياسية. ويتولى الأمين العام مسؤولية الإدارة والإشراف والتوجيه والتنسيق بين رؤساء المجالس وأعضاء الشورى والتعبير عن مواقف الحزب وقيادته».

وفي هذا الفصل يؤرخ الشيخ نعيم لأحداث انطلاقة المقاومة بشكل مختصر قبل تشكيل الحزب، ويعرض ما يمكن أن يسمى التكتيكات العسكرية ورأي الحزب بالعمليات الاستشهادية وأسبابها، ويقول إن العمليات الاستشهادية بسيارات مفخخة هي اثنتا عشرة عملية فقط، إلاّ أن العمليات النوعية والخطيرة التي قامت بها المقاومة، والتي يحتمل فيها الاستشهاد لا تحصى ولا تعد[4]، وهو أمر يؤكد على الطابع القتالي للمقاومة الذي اتبعته حركات التحرر الكبرى وأسمته «حرب الغوار».

أما ما يمكن أن يسمى استراتيجية الحزب فقد أدرجه الشيخ نعيم قاسم تحت عنوان «العلاقة مع القوى والفاعليات»، يقول: «انطلق الحزب في رؤيته للعمل السياسي مع القوى والأحزاب والفعاليات في منهجية عملية مفادها: التفاهم أوّلى من التخاصم، والتعاون أولى من التنافر، الدعوة إلى الله أولى من التكفير، واجتماع القوى أولى من تشتيتها، ومواجهة الاحتلال أولى من الاختلاف الداخلي. هذه المنهجية فتحت مجال العلاقات السياسية على كل الفئات باستثناء من له علاقة بإسرائيل. ولم يكن الاختلاف الفكري سبباً للخصومة وإنما كان حول عمل المقاومة ودورها. فالواقع السياسي يتطلب جهداً مكثفاً لحشد الطاقات في مواجهة الاحتلال ومفاعيله، فإذا تم الانصراف عنه للاهتمام بالخلاف الفكري أو الاستراتيجي، فستكثر الخصومات وسيتلهّى الجميع بمناقشة أسس ترسخت عند الفرقاء لا يمكن زحزحتها بسهولة، ما يعني الانجرار إلى قضايا جانبية ومعارك داخلية بدل المعركة الأساس وعندها يسقط الجميع. أما مع تركيز الجهود على أولوية المقاومة للتحرير، وتأجيل

4 - المرجع السابق، ص106.

نقاشات المستقبل والاستراتيجيات، وانتظار ما ستؤول إليه مواجهة العدو الإسرائيلي، فسيؤدي إلى حصول الجميع على فرصة بذل الجهد في مواجهة المشروع الصهيوني، كل من موقعه وبحدود قناعاته وإمكاناته»[5].

ولا غرو أن هذه المنهجية التي تبناها والتزم بها حزب الله، تميّزت بتباين جذري مع مجمل حركات التحرر، وأيضاً مع حركات المقاومة الأخرى. فلم تنشأ حركة تحرر أو حركة مقاومة دون أن تضع نصب أعينها هدفاً نهائياً بالوصول إلى السلطة وهو أمر يستند بالاستراتيجية السياسية على أولوية مجابهة العدو الخارجية، إنما بالترابط مع التغيير الداخلي الذي يمهد لاستلام السلطة إثر تحرير الأرض وهزيمة العدو. ولم يأخذ حزب الله بهذه الاستراتيجية السياسية وإنما تبنى منهجية أخرى، وقد حققت هذه المنهجية أهدافها ميدانياً أثناء تحرير الأراضي اللبنانية بالتفاف معظم القوى السياسية اللبنانية والفئات الاجتماعية حول دعم المقاومة أو تركها وشأنها تقلع شوكها بأيديها. لاسيما أن هذه المقاومة لم ترمِ أعباء على الطبقة السياسية بل تركتها، بأولوية مجابهة الاحتلال، تفتت السلطة وتتقاسم الثروة العامة وتغرق في بحر الديون.

وقد حاول حزب الله في مفاصل عديدة الحدّ من هدر حقوق الناس لاسيما فقراء الناس الداعمين للمقاومة، فلم يفلح إذ خيّرته الطبقة السياسية بين القبول بهذا الأمر الواقع أو الارتداد على عمل المقاومة وأولويتها في مجابهة الاحتلال، واختار باستمرار أولوية مجابهة الاحتلال.

لم تستطع منهجية حزب الله أن تغير شيئاً في قناعات الطبقة السياسية وآلية سلطتها في توزيع حصص الدولة والثروة العامة. ولم تستطع أن تصمد طويلاً بعد التحرير عام 2000. فقد ظنت الطبقة السياسية أن إنجاز التحرير يفضي إلى تخلي حزب الله عن المقاومة ودخوله طرفاً سياسياً في توزيع حصص الدولة، بصفته يمثل قسماً كبيراً من الطائفة الشيعية في لبنان. لكن الحزب رفض هذا العرض السخي، وهو لا يستطيع إلاّ أن يرفض لأنه وبكل بساطة ليس حزباً طائفياً يمثل قسماً كبيراً من الطائفة الشيعية في لبنان،

---

5 - المرجع السابق، ص114.

ولأن تكوينه في المقاومة خلال عشرين سنة رتّب عليه تضحيات كبيرة ومسؤوليات سياسية وأخلاقية، ورتّب عليه مسؤوليات مناقضة لتقاسم الحصص بين الطبقة السياسية، وهي مسؤوليات لا يمكن حلها إلاّ بإعادة بناء دولة تتحمل مسؤولياتها غير هذه السلطة التي تسميها الطبقة السياسية مجازاً دولة.

بنتْ مقاومة حزب الله الأساس الصلب للدولة بتحقيق القدرة على الدفاع والردع، فالدولة التي لا تملك القدرة على الردع والدفاع عن سيادتها الخارجية بالسلاح. ليست أكثر من دولة موز، والمجتمع الدولي يتعامل معها على هذا الأساس. فهذا المجتمع الدولي هو عبارة عن قليل من الدول وكثير من دول الموز. والمفارقة المرّة أن الطبقة السياسية تريد التخلي عن قدرة الدفاع والردع بعد أن تحققت ميدانياً وأثبتت وجودها، وذلك بحجة أن الدولة ذات السيادة تحتكر وحدها قرار الحرب والسلم، وهذا صحيح إذا كانت الدولة دولة وليست دولة موز.

فالدولة ذات السيادة هي التي تحتكر وحدها السلطة على خزينة الدولة والأموال العامة والثروات الوطنية، ثم تحتكر تالياً السلطة الدفاعية إنما بالقدرة على الحرب إذا فرض عليها الدفاع والردع، وهو أمر في طبيعة فكرة الدولة بذاتها. فالدولة التي تترك فراغاً في القدرة الدفاعية، تستجلب العدوان وتحفزه. وما تكليف الشرعية الدولية بحماية الدولة سوى عودة إلى الانتداب الذي يفترض أنه مهد السبل لاستقلال الدول الجديدة عن الاستعمار.

ثم إن الدولة المستقلة ذات السيادة تحتكر وحدها السياسة الأمنية الداخلية والسياسة الاقتصادية/الاجتماعية. وفي هذا الأمر يُتهم حزب الله بأنه أنشأ «دولة داخل الدولة»، وهو اتهامٌ تشهير وليس تعيين علّة لحلها. فالحزب احتل جزءاً من الفراغات الكثيرة التي أخلتها الدولة بتخليها عن مسؤولياتها، شأنه في ذلك شأن الكثير من الجمعيات الخيرية في الطبابة والتعليم والمعونات الاجتماعية والخيرية. فاحتلال هذه الفراغات هو نتيجة تخلي الدولة أو السلطة عن مسؤوليات طبيعية، تجعل منها سلطة أو دولة، وليس مقدمة في بناء دولة داخل الدولة. كما أن المقاومة نفسها هي نتيجة تخلي الدولة عن مسؤولياتها

الدفاعية البديهية (قوة لبنان في ضعفه) وليس مقدمة لاحتكار قرار الحرب والسلم، وهذا الواقع لا يمكن تبريره بالمؤامرة الفلسطينية والحرب الأهلية وغير ذلك.

فالذرائع والمبررات كلها توصل إلى أن السلطة/الدولة لم تكن دولة قادرة على تحمل مسؤولياتها لعلّة في تكوينها وفي طموحات الطبقة السياسية في السلطة، وهذا أمر يمكن أن يحدث في تجارب بناء الدولة التي تتعلم الدروس من تجاربها، إنما بإلقاء المسؤولية على عاتقها.

ما هو واقع عملياً أن المقاومة قوة عسكرية رادعة ودفاعية، وأن حزب الله قوة شعبية واجتماعية، وهو دولة داخل الدولة قياساً إلى ضعف الدولة وهشاشتها وليس قياساً إلى قوته العسكرية ونفوذه الشعبي. والأدهى أن الطبقة السياسية تتوهم العودة، في بناء الدولة، إلى النقطة التي بدأ منها حزب الله، وليس من النقطة التي وصلت إليها المقاومة. تتوهم استمداد قوة للسلطة/الدولة، بإلغاء قوة حزب الله، وليس ببناء قوة جديدة للدولة أعلى وأشد من القوة التي يتمتع بها حزب الله. ولعمري إن هذا الوهم يعبر عن كون الطبقة السياسية لم تتعلم شيئاً من تجربة المقاومة ومن تجارب انهيار الدولة، أو من تجارب بناء الدول.

وفي هذا المأزق المرعب، يسعى حزب الله إلى المشاركة في إعادة بناء الدولة مع أطراف الطبقة السياسية، ويأمل بألا يتركها تلغي قوته لبناء قوّة سلطتها/دولتها، كما يأمل إيجاد مساومات سياسية تعرقل غلواءها إلى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً. فالحزب ما زال يعتقد أن إعادة بناء الدولة عملية ينبغي أن تشترك فيها كل الأطراف بالتراضي والحوار، وأن إقامة الحجة والدليل تسهم في نزع الفتيل. ولا ريب أن الخلاف كبير بين مشروعين متناقضين لإعادة بناء الدولة، وهو تناقض في رؤيتين لأسس بناء الدولة في السياسة الدفاعية والسياسة الخارجية والسياسة الاقتصادية/الاجتماعية.

والمفارقة أن هذا التناقض لم يؤدِّ إلى خلاف حول شكل الحكم على عكس التناقضات السابقة في الأزمات اللبنانية المتتالية، حيث الاتفاق على شكل الحكم وتقسيم الحصص كان يفضي تلقائياً إلى مساومة حول سياسات الدولة.

المحور الإيراني/السوري

في الفصل الثالث تحت عنوان «محطات بارزة في تاريخ حزب الله»، يؤرخ الشيخ نعيم قاسم لنمو وتطور المقاومة والحزب في محطات، ابتداءً من احتلال بيروت، ويستعرض الأحداث وموقف حزب الله من اتفاق الطائف وحرب المخيمات. لكنه يتوقف أمام محطتين كبيرتين برز فيهما حزب الله قوّة مؤثرة رادعة أثناء عدوان 1993 ثم عدوان 1996 حيث أصبحت المقاومة طرفاً في صياغة ما يعرف بـ«تفاهم أبريل/نيسان» على الصعيد الدولي وحققت بذلك نجاحين: الأول: أنها لم تتفاوض مع إسرائيل مباشرة. والثاني: أنها حظيت بحق حماية المدنيين من القصف الإسرائيلي المعتاد، وحق الردّ دفاعاً عن المدنيين.

وفي الفصل الرابع بعنوان «القضية الفلسطينية» يشرح الشيخ قاسم موقف الحزب من تلك القضية، ويبرهن على أن خيار المقاومة حقق نتائج لم تحققها التسويات والمفاوضات. وفي الفصل الخامس تحت عنوان «قضايا ومواقف»، يستعرض مواقف الحزب من الشؤون اللبنانية الداخلية في المشاركة بالانتخابات والحكومة، ثم «الإسلام والطائفية» وغيرها.

أما الفصل السادس فهو بحث موجز في «العلاقات الإقليمية والدولية» وفيه يمكن استعراض ما يسمى المحور الإيراني/السوري. يقول الشيخ قاسم في رؤية الحزب لإيران: «إن إيران تمثل تجربة حية في التطبيق الإسلامي، يراقبها ويتأملها كل مسلم ملتزم بالإسلام. فقد غيّرت الصورة القاتمة التي شاعت بسبب أخطار الجهلة وتآمر الأعداء... كما يمثل حزب الله تجربة رائدة في المقاومة، وقد أحرز إعجاب إيران الدولة والشعب، وهذا جزء من الآمال التي تعقدها الشعوب المستضعفة على بعضها البعض في مواجهة التحديات الكبيرة والمتلاحقة. ومن الطبيعي أن يحقق كل طرف أهدافه من هذه العلاقة فلا تضارب بينهما عندما تكون مبنية على قاعدة الاستقلال وتحمل المسؤولية الذاتية في ساحة عمل كل فريق. ولعل الانطباع في مثل هذه الحالات، بأن تُحتسب القدرة الأضعف في دائرة مصلحة القدرة الأقوى، يُشعر وكأن الأضعف مُسخَّر للأقوى، وهذا الأمر يصح فيما لو كانت الإدارة المباشرة للأقوى، وكان التنفيذ للقوة الأضعف، ولا يصح عندما يتحقق ما يريده الطرفان على وجه الاستقلال»[6].

---

6 - المرجع السابق، ص351.

وفي العلاقة مع سوريا يقول: «من الطبيعي أن تتقاطع رؤية حزب الله وسوريا. فإسرائيل لا توفر أحداً وأطماعها تتجاوز فلسطين لتشمل المنطقة بأسرها، وما لم تتحدَّ القوى الفاعلة وتضرب إسرائيل في نقاط ضعفها، فإن الكارثة لن تترك لأحد شيئاً. ولم ينكر الحزب يوماً أن علاقته بسوريا مبنية على قاعدة حساباته المرتبطة بمقاومة الاحتلال، وهي الدولة العربية الوحيدة التي صمدت وساندت المقاومة»[7].

وعن العلاقة مع الدول العربية الأخرى يقول: «إن الحزب يبحث في أسلوب أدائه عن كل ما يحشد الطاقات باتجاه أولوية المقاومة، وهذا ينسحب على علاقاته وطبيعة اهتماماته التي تختلف عن رؤية الآخرين بسبب اختلاف الأولوية. وهو يدعو الجميع إليها. فمن رفع شعار تحرير الأنظمة العربية أولاً من أجل تحرير فلسطين أخطأ البوصلة وعقَّد التحرير، لأن الشعار الأول تحرير فلسطين لتتحرر الأنظمة العربية وشعوبها من هذا الكابوس المسيطر على كل السياسات المتبعة في المنطقة»[8].

أما عن العلاقة مع الدول الأوروبية فيقول: «إن الحزب يرى في الدور الأوروبي الطَّموح عاملاً مساعداً في تخفيف غلواء أميركا وتفردها، وحركة مفيدة لإبراز دور غربي متمايز بنسبة ما، يأخذ بعين الاعتبار بعضاً من خصوصيات وحاجيات الواقع العربي الفلسطيني. وهو لا يعقد آمالاً وهمية في هذا الاتجاه، لكنها فرصة للاستفادة منها إن أمكنها تحقيق شيء...»[9].

يتضح مما سبق أن حزب الله حزب ميداني براغماتي أولويته المقاومة شأن حركات التحرر لإزالة الاستعمار. فالعلاقة وطيدة بينه وبين إيران لما يجمعهما من المعتقد والواقع السياسي في الجغرافيا السياسية، أما مسألة ما يسمى المحور الإيراني/السوري -محور الشر بحسب التسمية الأميركية- هي مسألة أخرى تتخطى التحالفات وتبادل المصالح. وفي العودة إلى أصل التسمية، فقد أطلقتها الإدارة الأميركية في سياق خطاب سياسي تحريضي من الأدبيات التي شهدتها الحرب العالمية الثانية بين قوى «الحلفاء» وقوى «المحور»، ولذلك

7 - المرجع السابق، ص359.
8 - المرجع السابق، ص363.
9 - الكتاب، ص373.

تتحدث الإدارة اليوم عن الحلفاء والتحالف في أفغانستان والعراق، وتتحدث عن «محور للشر».

يحاول هذا الخطاب إحياء الذاكرة الأميركية/الأوروبية بشأن محور هتلر والفاشية. والحقيقة إذا جاز الحديث عن محور فهو المحور الأميركي/الإسرائيلي، إذ يقوم المحور على استراتيجيات ورؤى ومصالح استراتيجية ولا يقوم على ردّات فعل سياسية وظروف مرحلية، وفي هذا الأمر فإن الاستراتيجيات والرؤى هي في المحور الأميركي/الإسرائيلي، وليست في محل آخر. كل ما يفعله ردّات فعل اضطرارية.

يلتقي حزب الله بطبيعة الحال مع إيران وسوريا وحركة «حماس» على قاعدة أولوية مجابهة الاحتلال، إنما لا يلتقي مع أية جهة وأي طرف لمجابهة غير الاحتلال. فهو مبني على التكامل مع الآخرين، لكنه مبني في الوقت نفسه على تأدية وظيفته كما يعتقد بها. والحال أن المنطقة العربية والإسلامية لم تشهد بعد ولادة محاور خاصة بها. فهي لم تنضج سياسياً لإنشاء محاور استراتيجية.

كتاب:

دولة حزب اللّه
لبنان مجتمعاً إسلامياً

المؤلف: وضاح شرارة

دار النهار، بيروت، 2007

قراءة: هيئة التحرير

لدى اطلاعه على النقد الحادّ الذي أُصلي به كتابه «دولة حزب الله» غداة نشره، بدا للمؤلف، وضاح شرارة، أن «مشكلة» جماعة حزب الله في لبنان مع هذا البحث، إنما كانت في كونه «بحثاً»، أي نظراً وقراءة وتقصياً وتحليلاً وتفكيكاً، للوقوف على «المصادر والعوامل والأوقات والمعاني والأعمال» التي كوّنت الجماعة، باعتبارها «حادثة اجتماعية تاريخية». وهذا بنظر الحزب شيء مستفظع! إذ كيف لجماعة استوت في عين ذاتها جوهراً خالصاً ومفرداً أن تكون «حادثة»، أو «صناعة» يصلح مزاجهما أو يفسد بحسب التركيب والظرف والحال؟! وكيف لها، على نحو ما استوت في عين ذاتها، أن تُخضع روايتها لميزان «الجرح والتعديل»، وصورتَها لعملية تحليل وتفكيك بُنيويَّين؟ وماذا لو فكّك أحدهم الظاهرة الاجتماعية هذه ولم يُعد تركيبها؟

أصل الحكاية

يرى وضاح شرارة أن الظاهرة الخمينية في لبنان قد نهضت في أوائل الثمانينات على معنيين أساسيين: انقطاع وابتداء.

أما الانقطاع فيعني انقطاعاً عن تقليد السلف العاملي الذي كان قد شرع في دخول الكيانية اللبنانية، واستدخال المعنى اللبناني في كيانه الخاص منذ عشرينات القرن الماضي، وإن على قلق، كما لاحظ وضاح شرارة في كتاب آخر هو «الأمة القلقة»، وعن المجتمع السياسي اللبناني، وشواخص الدولة الوطنية، والإقامة المعهودة، والمدرسة، والعمل، والحياة المستقرة المألوفة، ومثالات الأهل وسننهم. وقد ساهم في حدوث تلك الانقطاعات جملة عوامل، أهمّها ثلاثة: أولها تصدُّع حركة السيد موسى الصدر الشيعية (حركة المحرومين التي كانت ذاهبة إلى تحسين شروط اندماج الشيعة في الوطن والدولة، لا إلى انقطاع عنهما) تحت وطأة انفجار الحرب اللبنانية، ثم غيابه بعد قليل، وهو ما أدى إلى انتهاب جماعته من قبل النفوذين السوري والفلسطيني. ثانيهما دوام الحروب الملبننة وما أفضت إليه من تصدُّع الدولة وتذرُّر الجماعات الأهلية. وثالثها نضوب الأسر الشيعية التقليدية من طلبة العلم الديني الإمامي، بعد اندثار الحوزات العاملية منذ وقت بعيد، وتراجع حلقات النجف بالعراق لصالح مدارس إيران الدينية.

وأما الابتداء فكان تأسيساً على انتساب إلى مرجعية من خارج السياق الشيعي العاملي/النجفي؛ وهو سياق ثقافي وفقهي، عربي المزاج بامتياز، وغير سلطوي بالمرة. فقد استولت الحركة الخمينية على الحكم في إيران، واتخذت من فورها «ولاية الفقيه العامة» نظريةً لإعادة تكوين السلطة، وأساساً للعلاقة بين الوليّ الفقيه والفرد المكلَّف، المنضوي تحت لوائها، أينما كان. واتفق ذلك مع تفاقم الحرب اللبنانية، بكل ما أحدثته من انقطاعات، فما كان ممن «وقع عليهم معنى الانقطاع من الشيعة اللبنانيين إلاّ أن سارعوا إلى نسبة أنفسهم، بقضّها وقضيضها، إلى صاحب الولاية، من غير وسيط أو من طريق وكلاء الوليّ». بيد أن صاحب الولاية نفسه، الإمام الخميني، كان بحركته ونظريته قد أتى فعل انقطاع عن تجديد شيعي إيراني سابق تمثل «التجديد» في «إنزال السلطان –أثناء

غيبة الإمام المعصوم– على أحكام مشروطية دستورية أعادت للسياسة وتدبيرها بعض الاعتبار». هكذا يكون قد انتسب منقطعون لبنانيون إلى منقطعين إيرانيين، وأرادوا معاً وجميعاً أن يملأوا وقت ما قبل «الظهور»، مسلّمين أمرهم إلى من هو «أولى بالمؤمنين من أنفسهم»، نائب إمام الزمان.

باشر الجهاز الخميني الإيراني (الحرس الثوري) غداة انتصار الثورة، في إنشاء نواة الأمة في لبنان (أمة حزب الله) من مصادر متنوعة، شيعية بطبيعة الحال والضرورة: حركة أمل، حزب الدعوة، خمينيون، (إلى أفراد لبنانيين آخرين تحدّروا من سلالة المقاومة الفلسطينية). وقد تمّ الإنشاء «بإرادوية مصمّمة، وعلى ترتيب إمامي صارم، متوسلاً الجهازية والسلكية. وهذا هو الوجه اللينيني والستاليني في بنيان حزب الله؛ ولا مسوِّغ آخر للمقارنة ولكثرتها في البحث»، بحسب المؤلف. وقد يمكن أن نلاحظ، في المنحى الستاليني نفسه، مآل حزب الله على صعيد مركزية السلطة التنظيمية، إلى حالة «حزب الأمين العام»، على غرار معظم الأحزاب العربية العقائدية فضلاً عن الشيوعية السوفياتية السابقة.

هذا وقد عرَّض الجهاز الإيراني تلك النواة المتعددة المصدر إلى اختبار الانصهار، من خلال التعبئة الأيديولوجية والتدريب والقتال، حتى أضحت صافية متجانسة إلى حد بعيد، ومنقطعة عن مصادرها الأولى. «تلك النواة الصلبة، والثابتة على شروط الانقطاع والابتداء، وعلى شرط الطاعة التامة للوليّ ولوكلائه، شكلت مجتمعاً نقيضاً يتماسك بعزل أهله وعصبيته عن مجتمع الناس العاديين وعن عالمهم المشترك». ومع تطور الأحوال، هنا وثمة، أحاطت بالنواة «الخفية والسريَّة» دوائر عدة وصلتها بالجماعات الأخرى والمجتمع المشترك: من عمل سياسي نيابي، ونقابي مطلبي، وشبابي طالبي، إلى جهاد تعليم وبناء واستشفاء، إلى شبكة إعالة اجتماعية واسعة... بيد أن ذلك كله لا ينهض، في رأي الباحث، قرينة على انفتاح حقيقي، كما لا يقوم دليلاً على أن علانيتهم تلك هي كل سياستهم. لذلك يبقى الحزب الخميني منقسماً شطرين: شطر وجهه إلى داخل لا يُقتسم مع المجتمع المشترك، وآخر ينزل على أحكام الضرورة.

فصول الحكاية

1 - أصل الحرب وفروع الحياة

يقوم مجتمع حزب الله على منظومة من الوصل والضبط والربط، يقف الحزب على رأسها، وتحاول أن تحيط بكل وجوه حياة الجماعة: هيئات علمائية ومعاهد دينية، أكثر من مؤسسة خاصة بأسر الشهداء وبدعم المقاومة، منظمات كشفية وشبابية، مؤسسات صحية، منتديات ثقافية ورياضية، مؤسسات تعليمية، رابطات مهنية ونقابية.

ينم ذلك كله عن نفوذ إيراني كبير في البيئة الشيعية اللبنانية، من خلال جهر تلك المؤسسات والهيئات، كل واحدة على رسمها وطريقتها، بالولاء لوليّ الأمر، ومن خلال إمدادها بأموال تقع تحت يد وليّ الأمر أو وكلائه. بيد أن تلك الإحاطة لا ترمي، من وجهة نظر البحث، إلى مساعدة أفراد المجتمع على ترسيخ أقدامهم في حياة عادية، بل ترمي إلى توثيق ارتباطهم بأصل ثابت هو فكرة الحرب، تحت راية معينة، «فما تلك الهيئات المختلفة إلاّ فروع متفرعة عن أصل واحد هو الثورة الإسلامية، أو المقاومة الإسلامية، أي الحرب. ووظيفتها الأساسية هي أن تخفف بعض نتائج الحرب أو تمدها بوقود جديد».

2 - سنن الثورة وحزبها

تقتفي الحركة الإسلامية الإيرانية في لبنان آثار المثال الخميني في مرحلتيه: المرحلة التي سبقت الاستيلاء على الحكم وتقويض الدولة، والمرحلة التي عمل فيها الفريق الخميني على نظم مجتمع مداره على الحرب الداخلية والخارجية معاً.

قامت المرحلة الأولى في إيران على مجتمع خاص منفصل عن الدولة، تضافر على إنشائه عاملان رئيسان: ضخامة الجهاز الديني وضخامة موارده المالية من طريق «الحقوق الشرعية» والأوقاف، حركة دعوية وتعبوية نشطة، تمكنت من الإمساك بمفاصل الحياة في مختلف المناطق، انطلاقاً من البازار (السوق)، فضلاً عن المساجد والحسينيات والمهدويات، إلى مناسبات الجمعة والجماعة والحج والزيارة والأعياد وعاشوراء والدعاء والتأبين، وما إلى ذلك من رسوم وشعائر شديدة القدرة على التحشيد والتعبئة والتحريك.

وقد قامت الخطة لإسقاط الحكم على بندين رئيسين حددهما القائد الخميني نفسه: «مقاطعة المؤسسات التابعة للحكومة الجائرة، وإقامة مؤسسات قضائية ومالية واقتصادية وثقافية وسياسية موازية». وقد استطاع هذا المجتمع الخاص، بجماعاته ومنظماته وأذرعه وأجهزته وتظاهراته المتواصلة وهجماته المتواترة على المؤسسات العامة والخاصة، أن يحاصر الدولة ويسقطها، بعدما ساعدته الظروف على تحييد أو تعطيل مؤسسة الجيش في لحظة الذروة. بعد الاستيلاء على الحكم، أمر قائد الثورة ومرشد الجمهورية كل اللجان والمنظمات الأهلية والعسكرية التي شاركت في الثورة بالانضمام إلى حزب الله الإيراني، كما انخرط فيه أرتال من المدقعين والعاطلين عن العمل، ليتشكل من ذلك كله ذراع السلطة السياسي/الأمني/الشعبي الذي ستبلغ كلفته عام 1984 ما نسبته 15 في المئة من الميزانية العامة و 10 في المئة من الناتج الوطني العام. إلى ذلك سيغدو «الحرس الثوري» أقوى من الجيش الرسمي بكل المقاييس.

3 - أفول علم الدين وعلمائه

جاءت الحركة الخمينية في لبنان بعد أفول علم الدين الشيعي وعلمائه، وبعد تفكك مؤسسته وخوائها على غير معنى. بعض المقارنات التي عقدها المؤلف يفي بالغرض، مع احتساب فارق الجغرافيا والديموغرافيا ما بين هنا وهناك: عام 1962 بلغت مساحة الأوقاف وأملاك العلماء ثلاثين في المئة من الأرض الإيرانية المزروعة، اقتسمها عشرون ألف وقف نُظّارها جميعاً والقائمون عليها من رجال الدين. وفي عام 1978، أي عشية الثورة، كانت «مؤسسة الإمام الرضا» تتداول عشرة مليارات من الجنيهات الإسترلينية. كل ذلك منح سلك رجال الدين الإيرانيين كفاية ذاتية واستقلالاً عن الدولة، كما منحهم دالّة إضافية على جمهور المؤمنين.

وفي المقابل، كان قد انتهى الأمر بعلماء جبل عامل وبحالهم في أواخر العقد الرابع إلى نضوب التعليم الديني ومدارسه. فلم يُعرف من العلماء في هذا العقد إلاّ ما يقرب من أربعين عالماً، بينما زاد عدد القرى الشيعية في الجنوب اللبناني وحده على 400 قرية. إلى ذلك كان إرسال شاب شيعي، ولو من أبناء البيوت الدينية العريقة، إلى النجف الأشرف

طلباً للعلم يوجب على أسرته القيام بضرب من الاستجداء، نظراً للفاقة العامة. وما أن توفي السيد عبد الحسين شرف الدين عام 1958 حتى اضطرت عائلته إلى استدعاء أحد أقربائها، السيد موسى الصدر، اللبناني الأصل الإيراني المولد والنشأة، إلى صور لخلافة الإمام المتوفى. وتلك أمارات على النضوب المحلي لا يخطئها النظر.

4 - بعث سلك العلماء وتجديده

سعت الإدارة السياسية الخمينية في لبنان إلى بعث سلك العلماء وتجديده من بعد أفول واضمحلال، ونجحت في ذلك إلى حد بعيد. فبذلت المال لمن يحتاجه من طلبة ومدرِّسين، وكثّرت المدارس والحوزات الدينية، ونصبت مثالاً لرجل الدين يقوم على التغلغل في الحياة الاجتماعية اليومية، وانصرفت عن العائلات الدينية القديمة التي استنكف أبناؤها عن طلب العلم لتستخرج طلبة وعلماء من عائلات ومناطق لا عهد لها سابقاً بالعلم الديني، سابغةً على هؤلاء شأنية عالية. ومع انتقال شيعة كثر من الأطراف والأرياف إلى العاصمة وضاحيتها الجنوبية نقلت الإدارة الخمينية شطراً كبيراً من نشاطها ومؤسساتها إلى المكان الجديد.

في هذا السياق انبعث سلك العلماء في حلة جديدة: فعوض السبعين عائلة تقريباً التي خرج منها علماء الدين الشيعة بين مطلع القرن العشرين وبين عقده السادس (نحو ستين عائلة جنوبية وعشر عائلات بقاعية وبعلبكية)، اندرج العلماء الشباب والجدد أواخر القرن في نحو 220 عائلة (منها 180 عائلة لم يسبق لأحد من أبنائها أن وضع العمامة)، وبلغ عددهم نحو 420 عالماً (معدل سنّهم لا يتجاوز الأربعين، ونصفهم تقريباً من البقاعيين).

5 - خطط الأهل والسياسة

ما بين منتصف الستينات ومنتصف السبعينات شكلت ضاحية بيروت الشرقية (النبعة – برج حمود والدكوانة...) ملاذ عمل وإقامة لكثير من الشيعة الجنوبيين والبقاعيين، إلى جانب أرمن ومسيحيين وفلسطينيين، إلى زمر عمالية أجنبية غير مستقرة (من سوريين ومصريين وبعض الآسيويين). بقيت الجماعات الشيعية تلك على حال يصدق فيها التجاور أكثر من الاختلاط. فلم تنفذ علاقات العمل والإقامة إلى قلب الجماعات لتسوّيها

على مثال مختلف عن مثال القرابة العائلية ومسقط الرأس، فاقتصر العمل على تحصيل المعاش، والإقامة على التجاور. هذا بالرغم من اتصال كثرة من أفرادها بنقابات وأحزاب سياسية حديثة، إن بحكم كثرة الحرفيين والشغيلة من أبنائها، أو بحكم عراقة بعض الأحزاب السياسية في الأوساط الشيعية، من مثل الشيوعي اللبناني والبعث العربي الاشتراكي والسوري القومي الاجتماعي، إلى منظمات المقاومة الفلسطينية بعد العام 1969.

إن أكثر ما كان يحرك تلك الكتل الشيعية ويستثير نخوتها إنما هو «الهوية المذهبية» التي بها «قوامها ومسكتها وقوتها». وقد استطاع السيد موسى الصدر الإمساك بزمام تلك النخوة في أوساط الأهل أولاً، ثم بنسبة أقل في أوساط الأبناء، من خلال رفعه شعار «الحرمان» الموحِّد، وبتعاليه عن الخصومات البينية. بذلك «حمل شيعة لبنان –لنقُل شطراً كبيراً منهم– على الركض وراء صورة جلاها لهم في مرآته (...) وإن كانت صورة متخيَّلة ومرموزاً إليها رمزاً». وإذ جاءت حركته (حركة المحرومين) بلا ضفاف وتخوم وآليات حزبية صارمة، فقد دخلها واستدخلها كثير من الأصناف السياسية، «كان أكثرها تماسكاً، وسعياً إلى الاستيلاء عليها من داخل. تلك المجموعات التي ستدين لاحقاً بالولاء للخمينية، والتي ستسفر في وقت معيّن عن هوية سياسية مستقلة».

6 - عمائم غير مسبوقة

مطمئناً إلى أن مشروعه قد لاقى من الاجتماع اللبناني العام (الطوائف) ومن الدولة بخاصة قبولاً حسناً، «ذهب موسى الصدر إلى أن ما يلحّ على الشيعة اللبنانيين هو احتياجهم إلى مَرافق يتوسلون بها إلى تدارك ما فاتهم من تحديث التعليم العصري والرعاية الصحية والاجتماعية. أما التعليم الديني فبدا، في نظره، مؤجلاً وغير عاجل. وهذا ما أنكره السيد محمد حسين فضل الله، مقتفياً خطى المرجعين الشيعيين العراقيين محسن الحكيم ومحمد باقر الصدر (حزب الدعوة) اللذين أوليا بعث التعليم الديني وتجديده المكانة الأولى وأناطا به الآمال العريضة». وهكذا انصرف فضل الله إلى التدريس الديني وإعداد طلبة العلم إعداداً أولياً قبل إرسالهم إلى النجف. وقد حرص على اجتذاب الطلاب الجامعيين، قبل غيرهم، إلى حلقات الدرس، لأنهم الأقدر في نظره على الجمع بين الدين

والسياسة (الإسلام الحركي)، وعلى دحض افتراءات الماديتين الشيوعية والإمبريالية على الإسلام، بعد إعدادهم لتلك المهمة الجليلة بطبيعة الحال. لذا اتفق إنشاؤه «المعهد الشرعي الإسلامي» مع إنشاء «الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين»، وهو البيئة الطالبية الجامعية المتأثرة بفكر محمد باقر الصدر وحزب الدعوة.

في هذا السياق تكاثرت الحوزات الدينية في الجنوب وبعلبك والضاحية الجنوبية، خصوصاً بعد أن تضخمت هذه الأخيرة بتواتر موجات النازحين إليها طلباً للمعاش أو هرباً من إكراهات محلية. واجتذبت الحوزات عدداً غير قليل من طلبة العلم الديني، كان أكثرهم على حظ من تحصيل العلوم العصرية، ومخالطة المباني الاجتماعية المدنية، كما كانوا والغالبية العظمى من أساتذتهم المشايخ يتحدّرون من أسر لم تُعاقر المشيخة والعمامة. وقد لاحظ الباحث كيف سعى أصحاب الحركة الإسلامية الدعوية والخمينية، مستفيدين من انهيار هياكل السياسة والاجتماع السابقة في البيئة الشيعية، إلى إنشاء «سلك من العلماء (عمائم غير مسبوقة، تحريضية ومقاتلة) ينتسب إلى الحركة انتساباً من غير وسيط ولا واسطة في الأهل والعصبيات خاصة».

7 - «دول» الجماعات

أدى انفجار الحرب وتماديها إلى تصدُّع مشروع موسى الصدر وحركته الشيعية اللذين نهضا على اعتبارين أساسيين: أولهما السعي لتغيير ما، تحت سقف الدولة من معادلات اجتماع سياسي وإداري وتنموي، مع الحرص على السقف ذاته؛ وثانيهما الحرص على أن تبقى تخوم الطوائف محترمة ومشتركة ومتداخلة. وذلك لسبب جوهري هو أنه لم يكن في عزم الصدر ولا في مخياله صورة دولة داخل الدولة أو إلى جانبها.

ومع غياب موسى الصدر أواخر أغسطس (آب) 1978، بُعيد اجتياح جنوب لبنان، انطلقت السياسة السورية في تسعير العداء الشيعي/الفلسطيني، على خلفية تناقضها مع قيادة منظمة التحرير، وعلى خلفية نعرات مذهبية قديمة بين شيعة لبنان والفلسطينيين أيقظتها تجاوزات واقع الحال ووساوسه في آن معاً. وفي هذا السياق تم انتقال الحركة الصدرية انتقالاً فعلياً من حركة مطلبية «محرومين» إلى ميليشيا طائفية مسلحة «أفواج المقاومة اللبنانية/أمل» تدبُّ في مسالك الحروب اللبنانية.

في خط موازٍ كانت ضاحية بيروت الجنوبية، المكتظة أصلاً ثم فصولاً، تفيض في اتجاه بيروت الغربية تغلغلاً، وفي اتجاه ساحلها ومدخلها الجنوبيين أحياء مرتجلة وعشوائية على أملاك عامة وأحياناً على أملاك الغير.

ومع الاجتياح الإسرئيلي عام 1982، ظهر خطان شيعيان متمايزان داخل حركة «أمل»: خط أول مال إلى طيّ الحرب الداخلية، ولو من طريق التفاوض مع «القوات اللبنانية» والدخول في «هيئة الإنقاذ» (نبيه بري). وقد أملت هذا الخط «عصبية شيعية لبنانية، حفظت من الروابط المحلية والعاملية، ومن اعتدال النخبة الصدرية الأولى، قسطاً كان لم يزل فاعلاً ولم يقع في قبضة السياسة السورية وأجهزتها». وخط ثانٍ (حسين الموسوي/ «أمل الإسلامية») اعتبر نفسه جزءاً لا يتجزأ من الثورة الإيرانية، واستجاب لتعليمات قيادتها بتأجيج النزاع وتوسيعه ليضم جبهة لبنان إلى جبهة الخليج، وليستدرج القوى الغربية إلى مكان تريد القيادة الإيرانية اختبار استراتيجيتها الجهادية فيه وعلى مرمى حجر من فلسطين.

8 - حوزات «العلم»... والدعاة

يبيّن هذا الفصل من البحث، بنظرة استقصائية محترفة، أن السلك العلمائي الخميني في لبنان إنما قام على بعض حوزات أو مدارس دينية (نحو تسع) مهّدت لانتقال طلابها إلى النجف و/أو قمّ ليعودوا –باستثناء أفراد قلائل– أقرب إلى «مفوضين سياسيين»، على النمط الشيوعي الفيتنامي أو الكوبي، منهم إلى فقهاء ومجتهدين على الخطة الإمامية المعهودة. فمع وجود آيات الله العظمى، الوليّ الفقيه (السيد الخميني على سبيل الحصر والتخصيص)، ومع وجود بعض آيات عظمى في «ساحة» الصحوة الإسلامية (السيد محمد حسين فضل الله على سبيل المثال)، لا يكون ثمة حاجة إلى أكثر من ناشطين حركيين، وخطباء سياسيين مفوّهين ومعمَّمين، يحفظون أحكام العبادات والمعاملات على المذهب الإمامي؛ وهي متوفرة على أي حال في «رسالة» مرجع التقليد.

ويلاحظ الباحث أن من كان منهم على قدر معتبر من الفقه والاجتهاد (من أمثال السيد علي الأمين – مفتي صور) كان لا يُذكر ولا يُشار إليه حين يتناول الحديث «العلماء

القادة»، عملاً بالشعار الخميني «العلماء هم قادة الأمة»، بينما سيتبوّأ الأمانة العامة لحزب الله أربعة من ذوي التحصيل العلمي الهيّن (صبحي الطفيلي، إبراهيم أمين السيد، عباس الموسوي، حسن نصر الله) قياساً على مرتبة الاجتهاد التي يُفترض بصاحبها أن يُنهي مرحلة «الخارج» بعد «السطوح»، بحسب المصطلح التعليمي الإمامي الحوزوي. وفي هذا دلالة على تصدّر السياسة ومعاييرها الاعتبارات كافة.

أما لناحية تمويل التدريس الديني في الحوزات المشار إليها أعلاه، فكان له مصدران رئيسان: المرجعيات والمؤسسات الإيرانية (الخميني، منتظري، مؤسسة الشهيد...)، والمصدر الثاني هو «الحقوق الشرعية/الخُمْس». ومعظم هذا المال الأخير كان يأتي من الميسورين الشيعة في المَهاجر، فيذهب نصفه (نحو 5.2 مليونْ دولار في 1985 و 1986) إلى السيد محمد حسين فضل الله، ويذهب نصفه الآخر إلى سائر المعنيين. علماً أن من حق المكلّف (دافع الخمس) توجيه المال إلى هذا الفقيه أو ذاك بناءً على ثقته به، ثقةً قد يلتبس فيها الديني بالشخصي.

9 - الطبقة الجديدة

أفلح العمل الدعوي والخميني في إنشاء طبقة جديدة من المعمَّمين، تشير تراجمهم إلى اشتراكهم في عدد من الأوضاع: كثرة الطارئين منهم على السلك الديني طلاباً وأساتذة؛ حداثة السن؛ التخلف عن متابعة الدراسة العصرية؛ التأخر النسبي في سلوك طريق العمامة؛ المنشأ الاجتماعي المتواضع؛ الارتقاء المادي والمعنوي في الوضع الجديد، رغم معارضة الأهل ابتداءً سلوكهم هذا الطريق.

إلى ذلك «ارتدى التعليم الديني في الطبقة الجديدة حلّه ثأرية من وجوه كثيرة: فالكل يثأر من الفقر والحرمان، ويثأر الأبناء من الأهل، ويثأر الذين تخلفوا عن ركب التعليم العصري من الذين أقبلوا على التلبنن اجتماعاً وثقافة ومعاشاً، ويثأر آخر المهاجرين إلى المدن من أوائل المهاجرين إليها، ويثأر الذين بقوا رغماً عنهم خارج النظام ومنافعه من أهله الكثر المنتفعين...».

أما معايير ترتيب العلماء في الطبقة الجديدة فأولها الولاء السياسي لقائد الأمة أو لوكلائه، وآخرها –وقد ينتفي منها– معيار العلمية. والحال أن هذا المعيار الأخير تلاشى

منذ مدة طويلة، مع ذهاب المجتهدين العامليين الكبار من دون خلف، أضيف إليه استنكاف السيد موسى الصدر عن طلب المرجعية الفقهية. «وفي مثل هذا التعسف في الترتيب ضمان ولاء قويّ. ويظهر الولاء في العلماء السنّة الذين استمالتهم القيادة الإيرانية أكثر من ظهوره في العلماء الشيعة، ويظهر في العلماء الجدد أكثر من ظهوره في العلماء الكهول، ويظهر في علماء بعلبك والهرمل أكثر من ظهوره في علماء الجنوب». فليس مطلوباً من الطبقة الجديدة سوى التوسُّط بين جمهور الشيعة (الجيب الشيعي على شاطئ المتوسط) وبين القائد الأعلى المقيم سعيداً في قُمّ إيران، والذي يعرف كل شيء، لاسيما تشخيص المصلحة في الدنيا والآخرة. وهكذا «حملت القيادة الخمينية العلم وأصحابه على العمل، ووحدت بين العمل وبين الحرب والشهادة، واشترطت لصدق العمل والشهادة خلوص الولاء، فاستعادت بذلك تلك المقارنة التي عقدها التراث الإمامي بين حبر العلماء وبين دم الشهداء، ومزجت بينهما».

10 - جروح اجتماعية وسكانية

يستعيد الخميني، على طريقته، كلمة ماو تسي تونغ الشهيرة بأن «الحزب من الجماهير كما السمكة من الماء»، فيدعو (الخميني) مريديه إلى استقطاب «كل الجماهير» وإلى اتخاذ الشعب بكل قواه «قاعدة رصينة» يركنون إليها. وقد سعى الدعاة الخمينيون في لبنان إلى التوحيد بين أنفسهم وبين جمهور المسلمين (الشيعة والسنّة كلاماً، والشيعة فعلاً). بيد أن هذين «التوحيد» و«السباحة في ماء الجماهير» يفترضان وجود دورة حياة يومية متصلة بين محطات أو حلقات معروفة، مثل الإقامة والمعاش والتعليم والعبادة والعِشرة والجوار. والحال أن الحروب، ما بين 1975 و 1990، قوّضت معظم ما بنَته الجماعات اللبنانية، ولاسيما الجماعة الشيعية، من أبنية اجتماعية تنهض عليها دورة الحياة.

فقد بلغ عدد الذين أخلوا منازلهم قسراً، في 1983 و 1984، مئة وخمسون ألفاً، نصفهم تقريباً من جنوب لبنان و 15 في المئة من البقاع. وأقام ما يزيد عن ثلثي الشيعة اللبنانيين، ما بين 1985 و 1990، خارج مواطنهم الأصلية مهاجرين أو مهجّرين (إذا استثنينا النزوحين الضخمين في يوليو (تموز) 1993 وأبريل (نيسان) 1996)، من بينهم نحو 600 ألف اجتمعوا في ضواحي بيروت الجنوبية على بعض التقديرات الرصينة. وتقيس

تلك الأرقام والنسب التقريبية عمق «الجراحة الأهلية والاجتماعية» التي أصابت الجسم اللبناني عامة والجماعة الشيعية خاصة.

11 - بناء المعقل الإسلامي

في حالة الضعف الأولى، قبل 1975 وحتى 1982-1986، اتّخذ الإسلاميون الدعويون (نسبة إلى حزب الدعوة/السيد فضل الله)، ثم الخمينيون، من المساجد أماكن للقائهم وألفتهم يستشعرون فيها قدراً من الأمان. كذلك اتخذوا من حركة «أمل» الشيعية الصدرية (نسبة إلى موسى الصدر)، ذات الحصانة الشعبية والميليشاوية، واقياً يقيهم، بانزراع بعض أفرادهم ومجموعاتهم داخلها، حتى إعلانهم الاستقلال السياسي والعسكري عام 1982.

وشكل المسجد منطلق عمل النَّوَيات الأولى للحركة الخمينية في لبنان، قبل أن يصبح مركز أرض محررة لمجتمع خاص ومعقل. وقد تم الانتقال وفق آلية تكاد تكون نموذجية ونمطية في واقع الحرب اللبنانية: يتخذ الداعية الخميني، أكان لبنانياً أو إيرانياً أو عراقياً، من المسجد مركزاً لدعوته ولقاء مريديه، ومن بعض ملحقات المسجد مسكناً لأسرته. ثم لا تلبث اهتمامات المسجد أن تتّسع لتشمل، إلى الصلاة والإرشاد والتوجيه، كثيراً من شؤون الناس المقيمين في دائرته البلدية أو المحلية، من تسوية خلافات، وإدارة مرافق مشتركة، وأعمال إغاثة وتوزيع مساعدات (جراء المعارك والتهجير)، إلى اهتمام بأوضاع أصناف خاصة من الناس، من مثل المهجرين والجرحى وأسر الشهداء وغير ذلك... ومن البداهة وحسن التدبير أن يقوم على كل من تلك الاهتمامات والأنشطة لجنة متخصصة، ترتبط بلجنة المسجد العامة، التي مرجعها ومآلها إلى صاحب الدعوة، الذي لا يعدم صلة مباشرة بالجهاز الخميني المركزي في لبنان وصندوق عطائه.

وإذ تقوم هذه الحياة على «أرض رباط»، وفي حال حرب تعرّض المنطقة لقصف معاد، كما تعرّض صاحب الدعوة ومساعديه لمحاولات اغتيال وتفجير، يمكن أن تحركها يد «عدوٍ مجاور» أو يد «الإمبريالية الأميركية نفسها»... إذ تقوم الحياة على هذا النحو، يقتضي الموقف المسؤول «إجراءات أمنية وبوليسية كثيرة قلما يسع أهل الجوار احتمالها. فيغادر

بعض هؤلاء لقاء تعويض، أو من غير تعويض في حمأة الخطر الشديد. وهكذا تخلو الناحية لأنصار الدعوة».

12 - شرنقة الكلام والصورة

فضلاً عن المسجد والنادي الحسيني، تطوّرت وسيلة الدعاية الإسلامية الخمينية من نشرة صغيرة عام 1982 غير منتظمة الصدور، اقتصرت على ثماني صفحات وحملت اسم «المجاهد»، إلى شبكة نشر وإعلام لا يضارعها في لبنان نظير أو مثيل. والظاهر، أن الخمينيين اللبنانيين حذوا حذو آبائهم الإيرانيين في اعتبار الدعاية والإعلام ملازمين لفريضتي التبليغ والجهاد، وبزّوا آباءهم في هذا المجال نظراً لما يتيحه الشرط اللبناني من انفتاح بلا قيود على آليات التطوير وذهنياته.

نشأت منظومة الكلام والإشارة والصورة الخمينية، وتضخمت، في سياق الحرب الجهادية المستمرة منذ اجتياح 1982 الإسرائيلي، ولا سياق آخر، من وجهة النظر الخمينية، يمكنه أن يوصل إلى الغايات المرجوة؛ حتى لتبدو الحرب وكأنها مطلوبة لذاتها، أو لكأن السلم مقبرة الدعوة والدعاة. أما وسائل الدعاية والإعلام فيأتي في المرتبة الأولى منها المساجد والحسينيات والمصلّيات، التي أنشأوا بعضها وانفردوا به، واستولوا على بعض آخر كان قائماً استيلاءَ تعويم ودالة، وشاركوا آخرين في استخدام بعض ثالث.

ويأتي في المرتبة الثانية من الوسائل بضع مطبوعات دورية، سياسية وثقافية، إلى بضع إذاعات تربّعت فوقها «إذاعة النور». ثم يأتي تلفزيون «المنار» متأخراً زمناً ورتبة، ولكنه تصدّر الوسائل كلها منذ أواخر التسعينات، إذ بات القوت اليومي وعلى مدار الساعة للأنصار والمريدين، يتواصون به خيراً، ويلومون من تسوّل له نفسه التحوّل إلى محطة أخرى ولو عَرَضاً.

وبما أن الحرب هي «الأصل»، ووجوه الحياة فروع متفرعة عليه، فقد مثّلت هذه «القضية» مركز اهتمام الورشة الدعوية والإعلامية الضخمة للحركة الخمينية في لبنان، بما يخدم قيام مجتمع حرب ومقاومة دائمتين، لذا توجّب على العمل الدعوي، بجميع وسائله، «أن يحوط المؤمن الرسالي من كل الجهات بأحكام مرجع التقليد، وبالفروع المترتبة على

القبول بمرجع التقليد هذا». كما توجَّب عليه «الجمع بين الإسلام الخميني وبين دفاع الشيعة اللبنانيين عن أنفسهم وعن شروط وجودهم وكرامتهم بإزاء دولة ترأسها كتائبي كافر ومستبد حتى 1989».

13 - «مجتمع» الحرب

يعقد الباحث لهذا العنوان فصلاً طويلاً، يشير في بدايته إلى تفوّق الخمينيين اللبنانيين على من سواهم من «ثوريين» لبنانيين في إنشاء «مجتمع حرب»، مستفيدين إلى أقصى الحدود من سمات الحالة اللبنانية، أو «اللبننة» بما هي «تعليق الدولة المركزية ومؤسساتها وسلطاتها، وإتاحة الفرصة للجماعات السياسية والأهلية المسلحة أن تتحكم في معاقل لا قوام لها إلا بسند خارجي». فالحرب، في نظر الخمينية، هي محاربة الدولة أولاً، بما هي (الدولة) الترميز الأعلى للأبنية الاجتماعية المستقرة. ويدور جلّ هذا الفصل على المسألة التالية: ما هي المنظومة الثقافية الاعتقادية لمجتمع الحرب هذا، وما الذي مكّن أعضاءه من إنتاج ظاهرة «استشهادية» غير مسبوقة، في لبنان على الأقل؟

فضلاً عما قدمته الفصول السابقة من إجابة جزئية، رأى الباحث أن مدار مجتمع الحرب الخميني هو «الحالة الجهادية» التي تقوم بدورين: مادي منظور، يتمثل في الدفاع عن حركة التغيير بقيادتها وأشخاصها ورموزها وإمكاناتها المادية، ويتجسد أكثر ما يتجسد في الاستشهاد؛ ودور معنوي استنهاضي، من شأنه أن يرتقي بالمؤمن نحو «الشخصية المتكاملة» التي لا يمكن بلوغها إلا بالأخذ عن وليّ أمر المسلمين الذي يأخذ عن الأئمة المعصومين. وعلم هؤلاء الأئمة ليس كسباً وتحصيلاً بأعمال جهد بشري، بل هو «تكويني» متّصل بعلم الله على نحو ما.

وبما أن الشيعية الخمينية لا تستلهم لمشروعها مرجعاً تاريخياً نهض به مجتمع عادي، بل تنصب مثالاً «مصيبة كبرى» (مصيبة كربلاء)، فقد أرجأت مثالها على الدوام وناطت ظهور حقيقته بآتي الزمن. وعليه فالإنجاز الحقيقي الذي يصنعه الخمينيون إنما هو استمرار الحركة ذاتها وليس الغرض الذي من أجله نشأت الحركة. ومثل هذا الإنجاز يغتذي من نفسه ويدور عليها (دوام الثورة هو معجزة الثورة!). ولا ريب في أن ما يسميه الخمينيون

«مجتمع حرب» أو «حالة جهادية» إنما هو دوام المشهد الحسيني. ولما كان المثال في الزمن الآتي منوطاً بظهور المهدي، فقد استحضرت الحركة الخمينية هذا الأخير وأدخلته في سلك المعاني المتداولة يومياً.

وعلى النقيض من الفصل الذي تقيمه مجتمعاتنا منذ أمد طويل بين مجتمع الأحياء وبين الأموات، أدخلت الثقافة الخمينية الغيب والأموات في مجتمع الأحياء على نحو غير مسبوق. فلا تكاد تخلو سيرة شهيد من رواية حلم يبشّر فيه بالشهادة قبل حصولها، وكثيراً ما يتصل الشهداء الأحياء (المقاتلون في المقاومة الإسلامية) بإخوانهم الذين سبقوهم إلى الجنة، كما لا يخلو الأمر من هاتف يهتف بأحد ذوي الشهيد الأقربين (أم أو أب أو شقيق) ينذره أو يبشره أو يلقي إليه بعبارة تحتاج على فك رموزها لدى «عالم ثقة».

14 - من طهران إلى بيروت

اتفقت الحملة الإسرائيلية على لبنان في يونيو (حزيران) 1982 مع بلوغ الحرب العراقية/الإيرانية منعطفاً حاسماً، باسترجاع إيران معظم أراضيها المحتلة، وإصرار قيادتها الخمينية على الانتقال إلى الهجوم لإسقاط النظام العراقي، وتسليم أمره إلى المعارضة العراقية الموالية لها. هذا بالرغم من إعلان القيادة العراقية، بذريعة الحملة الإسرائيلية على لبنان، استعدادها لوقف الحرب والتزام القانون الدولي، وبالرغم من تلويح عربي بالتعويض المالي على إيران. وقد أفصحت القيادة الإيرانية آنذاك عن طموح لمدّ نفوذها إلى الجوار الإقليمي، أرسته على مسوّغات اعتقادية ودينية. فهي تريد «تحرير العراق» لأنه يؤمّن وصول «جيش الإسلام» إلى لبنان لمحاربة إسرائيل وتحرير القدس. وهي ترفض الانحباس داخل دولة وطنية تنصاع لقانون دولي، لأن ذلك يتنافى مع كونها «قائدة المستضعفين في الأرض وقبلتهم، والموطّئة لظهور المهديّ المخلّص الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً».

ولكن استمرار الحرب كان ضرورة خمينية لتصفية حسابات كثيرة في الداخل الإيراني، مع عسكريين متحدّرين من العهد السابق، ومجاهدين غير خمينيين، وفقهاء مشاغبين على الولاية، ومثقفين واقتصاديين ليبراليين، ووطنيين مكتفين بوطنهم، مثلما

كان ضرورة لاستواء جهاز الثورة، من حرس ثوري أقوى من الجيش، وطبقة دينية علمائية، مرجعاً لكل وجوه الحياة الإيرانية.

15 - وجها الخمينية اللبنانية

يقدم هذا الفصل من الكتاب خلاصة ما آل إليه البحث في جماعة حزب الله اللبناني حتى عام 1996، باعتبارها «حادثة اجتماعية تاريخية». وذلك على النحو التالي:

نجح حزب الله في إنشاء حركة شيعية وأهلية، تجمع القتال إلى السياسة، والعلنية إلى السرية، والشاهد إلى الغيب. وهو ينسب نجاحه هذا إلى قوة إيمان جماعته وجهادهم ومعاهدتهم (تولّيهم الوليّ الفقيه). أي ينسبه إلى ثلاثة عناصر تُردُّ جميعاً إلى واحد منها هو «الوليّ الفقيه»؛ لأن أي تكليف إنما مرجعه إلى هذا الأخير، كما مرّ معنا. وهو إلى ذلك عنصر مدخول، أي غير لبناني. والحال كذلك، يكون ما نجحت فيه القيادة الإيرانية، على وجه الدقة والتحديد، هو انتزاع مشايعي الدعوة الخمينية في لبنان من أهلهم ومألوف خطتهم في العيش، ليهاجروا في الدعوة وإليها، مسلمين أمرهم إلى تلك القيادة على نحو ما «يُسلم الميتُ جسده بين يدي الغاسل». هذه «الهجرة» أو «الاغتراب» (على المعاني الثقافية والنفسية والاعتقادية والسياسية للكلمة) تكاد تجعل منهم جسماً «مدخولاً» في المشهد اللبناني الأصلي، أي المشهد العادي بعيداً عن التشظّي، رغم حضورهم المدوي فيه، ورغم انتزاعهم حق التحدث باسم شريحة كبيرة من مكوناته. هذا وقد «وقفوا» أنفسهم، بالمعنى الديني للوقف، على استعمال مخصوص هو «خدمة سيّدين»، على ما ارتسم أعلاه في رأس الفصل، وعلى ما سيأتي.

تلك أزمة هوية وانتساب، أو بعبارة المؤلف الدقيقة «اشتباه هوية وانتساب»، لا يبدّده حرص بعض القيادة على تصوير منظمتهم بصورة الحركة السياسية العادية. فما مظاهر العادية إلا تجليات «النزول على أحكام الضرورة» (البراغماتية)، فيما يبقى الشطر الأساس من المنظمة شطراً «وجهه إلى داخلٍ لا يُقتسم مع المجتمع المشترك». فإذ يعبّر أحد قادتهم (نعيم قاسم، نائب الأمين العام للحزب حالياً) عن «انتسابهم إلى الدولة اللبنانية» وعن «تمسكهم بأرضهم وبحقوقهم فيها»، فإنما على اعتبار هذه الدولة «مساحة أرض وأفراد شعب»، من دون أن يرقى تعريف الدولة إلى الرابطة السياسية والوطنية.

وإذا كانت السياسة السورية قد ترددت خلال سنوات 1982-1987 بين ضبط الحركة الخمينية الناشئة وبين رعايتها والإقرار بها قوة عسكرية وسياسية فاعلة، فإنها بعد ذلك ستذهب في الخيار الثاني. فقد أطمأنت إلى تفاهمها مع إيران، والى انضباط حزب الله على إيقاع هذا التفاهم، لاسيما بعد عودة القوات السورية إلى بيروت عام 1987 (بصيغة مراقبين في البداية)، ثم تمكّن القيادة السورية من الوصاية على مشروع الدولة اللبنانية بعد اتفاق الطائف 1989-1990، بسماح أميركي وإسرائيلي.

فما بين 1985 و 1990 تمّت تنحية الجسم الوطني واليساري من المقاومة (حركة «أمل» و«جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية») عن ميدان المواجهة مع الاحتلال الإسرائيلي، لتصبح المقاومة «إسلامية» صافية. وفي مرحلة ما بعد اتفاق الطائف رعت السياسة السورية، لا بل فرضت، ثنائية «دولة لبنانية/مقاومة إسلامية»، منفصلتين وممسوكتين في يدها، على أن تبقى وتيرة العمل المقاوم رهن التطلُّب الإقليمي لكل من سوريا وإيران. هذا إلى «توحيد المسارين» التفاوضيين اللبناني والسوري في مسار واحد، سوري بطبيعة الحال... وهكذا كان على حزب الله أن يزاوج بين ولاءين، إيراني وسوري، من غير انفصال.

16 - حرب يوليو (تموز) – أغسطس (آب) 2006

جاء هذا الفصل ملحقاً بالكتاب، يفصل بينهما نحو عشر سنوات حفلت بالجسام من الأحداث والتطورات، وجلت صورة حزب الله. والملحق جاء من قماشة ما سبقه وفي سياقه حيث لم يجد الباحث –وكان في هذا محقاً– إلا المزيد من الشيء نفسه في منطق الحركة الخمينية اللبنانية وأدائها أثناء الحرب الأخيرة؛ وهو الإقامة على الالتباسات ذاتها التي تنازعت أحوالها في سيرتها السابقة، والإيغال في ذلك أيما إيغال.

والالتباسات القديمة المتجددة يدور معظمها على قول الشيء ونقيضه في وقت واحد، أو قول الشيء وفعل نقيضه، من مثل:

– التهوين من عملية خطف الجنود الإسرائيليين، مما يلي الحدود الدولية، وحمل العملية على حق طبيعي مرسل للمقاومة. وفي الوقت نفسه دعوة العدو إلى تقييد حقه في الردّ بقواعد لعبة قديمة هي تفاهم أبريل (نيسان) 1996: ردٌّ محدود، ثم تبادل أسرى... وكان الله يحبُّ المحسنين!

- القول بأن قرار العملية (قرار الحرب) لا علم للدولة اللبنانية به، وليس من شأنها ولا من مصلحتها (كذا) أن تعلم. وفي الوقت نفسه الطلب إلى هذه الدولة وإلى فريقها السياسي والأهلي الامتناع عن أية مساءلة «حفاظاً على الوحدة الداخلية، ولئلا ينكشف البلد»!

- تترُّس المقاومة بالأهالي، واستخدامها بعض مرافق الدولة (موانىء، مطارات، قواعد للجيش) أثناء القتال. وفي الوقت نفسه اتهام العدو بشن حرب «عامة» على الأهالي والدولة، فيما كان المطلوب (من وجهة نظر المقاومة) منازلة على طريقة «فارس لفارس»، أي مقاومة لجيش إسرائيلي!

- الاعتراف بأن الحكومة كانت أثناء الحرب «حكومة مقاومة سياسية ودبلوماسية»، ثم اتهامها، هي ذاتها، بعد قليل، بالعمالة للعدو!

- القول بأن ما قامت به المقاومة كان عملاً محكماً، مدروساً ومحسوباً بدقة، والإيحاء بأن قيادتها قادرة على معرفة ما يدور في رأس العدو وما يجري على طاولة اجتماعاته السرية. والقول في الوقت نفسه «لو خطر ببالنا لحظة واحدة أن ردَّ العدو سيكون مدمراً على نحو ما رأينا، لما أقدمنا على فعلتنا»!

المقاومة شأن خاص بـ «أمة حزب الله»، وليست شأناً لبنانياً عاماً، أهلياً أو دولتياً. وفي الوقت نفسه ينبغي على العام الأهلي والدولتي دفع كلفة حرب لم يُستشر فيها ولم يوافق عليها.

وما قد يراه المراقب، أو الرأي اللبناني الآخر، من التباس وتناقض في منطق المقاومة وخطابها، لا تراه قيادة المقاومة وشعبها. والأرجح أن هذا الخطاب لا يتوجه إلى الرأي الآخر أو الرأي العام، بل يتوجه حصرياً إلى نفسه وجمهوره الخاص. فهو الرواية والراوي والمستمع، وهو المشهد والمشاهد والمعلق معاً وجميعاً.

خاتمة

يشكل مؤلَّف وضاح شرارة في مجراه الأساسي وتفريعاته وكل ما طاب للمؤلف أن يحشره فيه، إسهاماً كبيراً في قراءة الحالة الشيعية الحديثة والمعاصرة، استناداً إلى مصادرها (أدبياتها ومتونها الأساسية) وإلى «وثائق» واقعها الراهن، غير متهيّب تفكيك رمزياتها المتلبّسة بالقداسة، شأن كل الرمزيات الثقافية/الاجتماعية المصعّدة دينياً. كما يأتي هذا البحث في سياق جهد للباحث نفسه تناول الحالة الشيعية، منفردة أو ملابسة ما سواها، في غير كتاب معتبر، مثل «الأمة القلقة» و«عاشوراء» و«السلم الأهلي البارد» و«المدينة الموقوفة». هذا على قلّة الأبحاث المعمقة في هذا المجال (أحمد عبد اللطيف بيضون، وجيه كوثراني...)، وإن كثرت التراجم والإخوانيات والتواريخ السردية وجوامع الآثار والكشاكيل.

إن للباحث في هذا الكتاب، وكتب أخرى، إسهاماً تأسيسياً في جلاء اللغة العربية أداة تعبير كفيّة في البحث الاجتماعي السياسي الثقافي. فهو في هذا الصدد «لا يترجم» الصيغ والسياقات والمصطلحات الأجنبية، الجاهزة والمتوفرة بين يدي الباحث، بل يستخرج لغة البحث ومصطلحه من طاقة اللغة العربية نفسها على البيان والتبيين. لذا لا تخطىء عين القارىء تمرُّس الكاتب في أساليب العبارة العربية العريقة، وغير المتخشّبة بطبيعة الحال. وإذا كانت جملته في الأعم الأغلب طويلة استطرادية دائرية، وذات إحالات كثيرة، وقد تدعوك أحياناً إلى التفتيش عن الخبر بعد أسطر من المبتدأ فما ذاك بمشكل على القارىء غير الكسول. وعلى أي حال، فليس من حق القارىء أن يطلب على الدوام نصوصاً تُقرأ على عجل، ويتم تناولها وجبةً سريعة... و«دايت».

غير أن هناك ملاحظة أساسية على مضمون البحث، وهي أن المؤلف استبعد الحالة الخمينية اللبنانية (كحالة ثقافية اعتقادية) من احتمالات التغيّر والتبدّل. ففي تقديره أن تعبيرات «النزول على أحكام الضرورة» التي صدرت عن حزب الله في غير

مجال ومناسبة، لا تنسحب في حال من الأحوال على حصون العقيدة وثوابتها. وفي تقديرنا أن «أحكام الضرورة» قد تطاول العقيدة نفسها، فتنزل هذه الأخيرة عليها نزولاً لا تنازلاً. فما نظرية «ولاية الفقيه العامة» في الأصل والمبتدأ (وهي عمود العقيدة الحزب اللهية) إلا «تدبير» قام على مبانٍ واعتبارات سياسية لا فقهية، على قول الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

وعلى ذكر الشيخ شمس الدين، نرى أن الباحث قد «ظلمه»، من حيث يدري أو لا يدري. فقد ظهر الشيخ مرتين عابرتين في البحث: مرة أولى مزاملاً السيد محمد حسين فضل الله في مجهود دعوي (نسبة إلى حزب الدعوة) في ضاحية بيروت الشرقية، ومرة أخرى معاضداً التعبئة الخمينية بخصوص الدعوة إلى مركزية المسجد في إنشاء «المعقل الشيعي»، مع العلم بأن الشيخ شمس الدين فارق مشروع حزب الدعوة في وقت مبكر، وإن بقيت علاقته بآل الحكيم في العراق وطيدة.

أما بخصوص علاقة الشيخ شمس الدين بالدعوة الخمينية إلى «ولاية الفقيه العامة على الأمة» فمعلوم أنه كان من أشد خصومها فقهياً. وقد ذهب أبعد من سواه في هذا الأمر، فدعا إلى «ولاية الأمة على نفسها» بما «يكاد يطابق فكرة الديمقراطية الحديثة أساساً لتكوين السلطة» على حد قوله. كذلك دعا بقوة إلى خيار «الدولة الوطنية» وإلى «اندماج الشيعة العرب في دولهم القائمة ومجتمعاتهم الوطنية، من دون التفكير في اختراع أي مشروع خاص بهم». ومعظم هذه الأفكار ظهر جلياً في أبحاثه المنشورة قبل العام 1996، تاريخ صدور الطبعة الأولى من كتاب «دولة حزب الله» موضوع حديثنا ههنا.

كتاب:

ضواحي الإسلام... ولادة دِيانة في فرنسا(*)

المؤلف: جيل كيبل

قراءة: هادي يحمد

منذ طرح كتاب الباحث الفرنسي المختص في الإسلاميات جيل كيبل «ضواحي الإسلام» إلى الأسواق الفرنسية في الثمانينات من القرن الماضي إلى اليوم، تحوّلت فكرة «الإسلام الفرنسي» إلى فكرة محورية عند الباحثين، ومطلباً سياسياً في فرنسا وخاصة مع الرئيس الفرنسي الحالي «نيكولا ساركوزي».

(*) Les Banlieues de l'islam: Naissance d'une religion en France. Gilles Kepel. Paris: Seuil. 1987. 423p

عندما خرج كتاب «ضواحي الإسلام» إلى المكتبات الفرنسية سنة 1987، لم يكن حينها الإسلام كمجال نظر واهتمام، محل استقطاب بحثي، كما هو الحال عليه اليوم، وخاصة بعد احداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001، ولكن الكتاب على الرغم من ذلك جاء في وقت عرفت الحركات الإسلامية صعوداً في كل من الجزائر وتونس والمغرب، حركة الشيخين بوسليماني ونحناح في الجزائر[1]، حركة الاتجاه الإسلامي بتونس[2]، النهضة حالياً، وحركة العدل والاحسان المغربية[3]، وهي البلدان الثلاثة التي مثلت وقود الهجرة المغاربية إلى فرنسا.

وفي الحقيقة، فإن كيبل عندما يتحدث اليوم عن النموذج الفرنسي لإدماج الإسلام، يشدد أنه كان صريحاً وسباقاً في الدعوة إليه منذ خمس عشرة سنة خلت، عبر كتابه «ضواحي الإسلام» والذي وضع له عنواناً فرعياً هو «ولادة ديانة في فرنسا». وبالرغم من أن ولادة «الإسلام الفرنسي» ترافقت بفرنسا مع ولادة «المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية» في أبريل (نيسان) من سنة 2003 على يد وزير الداخلية نيكولا ساركوزي آنذاك، والذي أصبح فيما بعد رئيساً لفرنسا بعد انتخابه في مايو (أيار) 2007، فان كيبل لا يشترط ولادة «الإسلام الفرنسي» بهيكل أو مؤسسة تمثله، وتكون وسيطاً له مع المؤسسة الرسمية الفرنسية على شاكلة «المجلس الفرنسي للديانة الفرنسية»، لأن كيبل يعتبر أن إيجاد هذه المؤسسة، على الرغم من أهميتها، لن يغير كثيراً حيث يقول: «إن الصبغة الطيعة التي تشكل السلطة الدينية داخل الإسلام، تدفعنا إلى القول بأنه مهما كانت سلطة الإمام أو المجمع أو المجلس الأعلى لعلماء فرنسا، الذي سيرى في يوم من الأيام النور، فإن هذه المؤسسة ستظل دائماً غير مقبولة في أعين الحركات الإسلامية لأنها ستقصيهم، وبالتالي فإنهم سيتهمونها بالتواطؤ مع الدولة العلمانية الكافرة»[4].

---

1 - في سنة 1987 حسم التنظيم الدولي للإخوان المسلمين نهائيا، واختار الشيخ محفوظ نحناح ممثلا في الجزائر، وأصبح نحناح يتحرك باسم الإخوان، ويدعو لبيعة القيادة الدولية في القاهرة.

2 - غيرت «حركة الاتجاه الإسلامي» بتونس اسمها سنة 1989 إلى «حركة النهضة» للتأقلم مع قانون الأحزاب التونسي، الذي يمنع قيام حزب على أساس ديني، غير أنه، وعلى الرغم من هذا التغيير، فإن السلطة لم تعترف بالحركة رسمياً.

3 - شكلت سنوات الثمانينات الانطلاقة الحقيقية لحركة العدل والإحسان المغربية، حيث مثل صدور كتاب «المنهاج النبوي» للشيخ عبد السلام ياسين سنة 1981 التأسيس الحقيقي للحركة.

4 - الكتاب، ص381.

يجدر القول إن جزءاً من توقعات جيل كيبل، -بعد حوالى عشرين سنة من تأليف كتابه-كانت صحيحة. نقول «جزءاً من التوقعات»، لأن المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية تأسس بضم جزء من الإسلاميين ممثلين «باتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا»[5]، والذين يمثلون الذارع الإخوانية للإسلاميين بفرنسا. كما أن المجلس ضم في هيكله ممثلين عن جماعة الدعوة والتبليغ بفرنسا[6]، ونلاحظ هنا أن الأمر يُعدّ سابقة في تاريخ الحركة التبليغية، أي أن تكون مشاركة في عملية سياسية.

وربما كان نيكولا ساركوزي، وبدهائه السياسي، فهم أن ضمّ «جزء من الإسلاميين» سيكون مفيداً لوجود المجلس، غير أنه وفي الجانب الصحيح من توقعات جيل كيبل، نلاحظ أن المجلس يتعرض اليوم لهجمة مزدوجة، أولها من قبل التيار السلفي بتفرعاته، وهو ما يفسر عمليات الترحيل المتواصلة لممثلي التيار السلفي من فرنسا باتجاه بلدانهم الأصلية[7]، كما يتعرض المجلس لانتقادات من قبل المنظمات والجمعيات التي يديرها في الغالب شباب الجيل الثاني والثالث من مسلمي فرنسا، ممثلين في خليط من الاتجاهات العلمانية والإسلامية مثل حركة «الهجرة والضواحي»[8] العلمانية، ومنظمة «ائتلاف مسلمي فرنسا»[9]، والتي تعتبر قريبة من المفكر السويسري المسلم طارق رمضان، ومنظمة الائتلاف ضد الإسلاموفوبيا[10]. وتتهم كل هذه المنظمات المجلس بأنه أصبح «دمية» تحركها السلطات الرسمية الفرنسية، بعيداً عن المصالح الحقيقة لمسلمي فرنسا.

---

5 - هو مختصر تسمية اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا، الذي تأسس سنة 1983 من قبل طلبة إسلاميين (UOIF).

6 - Association foi et pratique هي التسمية الفرنسية لجماعة الدعوة والتبليغ بفرنسا. وحدث أول احتكاك سنة 1969 بزيارة وفد للجماعة إلى فرنسا في إطار ما يسمى بأدبيات الخروج التي تنظمها الجماعة. وبعد هذا التاريخ بسنة واحدة، كونت الجماعة أول جمعية معترف بها قانونيا طبقاً لقانون الجمعيات، والذي يعرف بقانون سنة 1901، حيث اتخذت لها مقراً بضاحية «كليشي» شمال باريس. ويعد مسجدها الحالي بشارع «جون بير تونبو» والذي يسمى مسجد «عمر بن الخطاب» المعقل الرئيس للجماعة في العاصمة الفرنسية.

7 - يعتبر التيار السلفي حديث الوجود بفرنسا مقارنة بجماعة الدعوة والتبليغ، ونتيجة سياسة المراقبة والمطاردة التي تتبعها السلطات الفرنسية لأنصار هذا التيار، فإنه لا يملك رموزاً معلناً عنها، كما أن العديد من المساجد التي سيطر عليها سرعان ما تقوم السلطات الفرنسية بالضغط من أجل تغيير أئمتها، مثل حالة الشيخ السلفي «زهير رزق الله»، والذي أُجبر على الاستقالة من مسجد «ستان» شمال باريس سنة 2005، وحالة الإمام «عبد القادر بنزين» الذي رحلته السلطات الفرنسية إلى بلده الأصلي الجزائر سنة 2004.

8 - Le Mouvement de limmigration et des banlieues (MIB) وهي حركة تأسست سنة 1984.

9 - Collectif des Muslmans de France، برز ائتلاف مسلمي فرنسا أوائل سنة 2003 مباشرة بعد تأسيس المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية، غير أن المشرفين عليه وجلهم من الجيل الثاني يقولون إن بداياته كانت سنة 1992 أثناء انعقاد المؤتمر الأول للشبيبة المسلمة بمدينة ليون، وسط فرنسا.

10 - Collectif contre lislamophobie وهي منظمة شبابية مستقلة، مهمتها مقاومة العداء للإسلام بفرنسا.

المهم بالنسبة لجيل كيبل، وفي تركيزه على مسألة إيجاد «الإسلام الفرنسي»، فهو ليس معنياً بهياكل أو مؤسسات تعبر وتكون وسيطاً بين فرنسا والمسلمين، ولكن الأهم بالنسبة إليه هو اعتماد سياسة اندماج كاملة عن طريق ما أسماه «بثقافة الاحتواء للجمهورية الفرنسية الكاملة وغير المجزأة» والتي يقول «إنها اثبتت نجاعتها بما فيه الكفاية في الماضي، حتى نتجنب كل اتجاهات نحو خلق بؤر طائفية داخل أمواج الهجرة التي تحل بفرنسا»[11].

هذا التماشي في اتجاه «ادماج الإسلام في الجمهورية» والتنصيص على ضرورة ولادة «إسلام فرنسي «نجده لدى كيبل منذ الصفحات الأولى من كتابه «الضواحي»، والذي تواصل بنسق أكثر تشدداً في كتبه اللاحقة، وخاصة كتابه الاخير «فتنة» الذي أصدره بعد الأحداث الدرامية في الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)[12].

فبالنسبة لكيبل، فإن الضرورات التي تدفعه إلى المناداة بإسلام فرنسي، تستجيب لمعطيات واقعية، أصبح فيها المسلمون يمثلون ثاني ديانة بفرنسا بعد الكاثوليكية، ويبلغون عددياً اليوم حوالي ستة ملايين شخص، في بعض التقديرات، وهذا الجانب الواقعي المستند على الأرقام نجده منذ الصفحات الأولى للكتاب. فعندما كان يخط كتابه سنة 1987 كان هناك بفرنسا حسب تقديرات كيبل «ثلاثة ملايين مسلم، وألف مسجد ومكان عبادة للمسلمين، وهناك حوالي 600 جمعية إسلامية معترف بها طبقاً لقانون 1901»[13].

ومن خلال أكثر من 400 صفحة يقوم كيبل برحلة لاكتشاف هذه الولادة للإسلام الفرنسي، ويعتمد على مقاربة سوسيولوجية، والتي تعتمد على العلوم الاجتماعية، من أجل إضاءة نقاط الظل، وحتى يستبعد الأحكام المسبقة، أي أنه يعتمد على معاينته الميدانية لهذه الولادة، غير مكتف بالأرشيف والوثائق التاريخية.

وهناك أمثلة كثيرة في الكتاب يثبت فيها كيبل أنه باحث، وقبل كل شيء ميداني، فهو -على سبيل المثال- يصطحبنا من خلال الصفحات 168 و169 و170 في جولة وصفية

11 - المرجع السابق، ص384.
12 - «الفتنة، الحرب في قلب الإسلام». Fitna: Guerre au Coeur de l'islam. essai. Paris. Gallimard. 2004
13 - الكتاب، ص7.

دقيقة في شوارع إحدى ضواحي مدينة مارسيليا، ويتحدث بشكل مسهب عن كيفية اجتماع الفرنسيين من أصول مهاجرة للصلاة في إحدى الغرف السفلية لإحدى العمارات، كل هذا من أجل بيان المراحل الأولية، التي تنطلق منها مطالبة السكان فيما بعد من بلدية المدينة، بتمكينهم من قطعة أرض من أجل بناء مسجد. وفي صفحات أخرى يقوم جيل كيبل بجولة في شركة السيارات «رينو» الفرنسية أثناء إضراب سنة 1983، وكان المسلمون حينها يعدون 3 ملايين، وقال رئيس الوزراء الفرنسي آنذاك بيير موروا[14] «إن هذا الإضراب كان يحركه متطرفون دينيون مسلمون، بالنظر إلى الثقل الكبير للمسلمين في المصنع»، وقد اتضح من خلال البحث الذي قام به كيبل للمصنع، والتقائه بالنقابات فيما بعد، أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد أحكام مسبقة لا تستند على حقيقة واقعية في المصنع المذكور.

إذاً، واعتماداً على درايته باللغة العربية، ومعرفته بالثقافة الإسلامية، ومتسلحاً بالسوسيولوجيا، قام كيبل بزيارة للعديد من المساجد والمناطق السكانية ذات الكثافة المسلمة، وخاصة ما يعرف بأحياء «الهاشلم» المعروفة بفرنسا[15]، والتي تحوي غالبية مهاجرة، وتوصّل إلى نتيجة مركزية في بحثه، وهي أن «ولادة الإسلام بفرنسا لا يمكن أن تنفصل، كما لا يمكن أن تكون متمركزة حول الكثافة التي يمثلها المهاجرون الأوائل»[16]، كما يصل إلى نتيجة أخرى وهي أنه عندما بدأت فكرة عدم العودة إلى البلدان الأصلية بالنسبة للمهاجرين تتوقف عن أن تكون محور تفكيرهم، ولد الإسلام الفرنسي، أي أن الإسلام الفرنسي ولد عندما بدأ المهاجرون الأوائل يفكرون في التوطن بفرنسا، حيث بدأت الإرهاصات الأولى لولادة الإسلام الفرنسي، ومن وقتها بدأ توالد الجمعيات بفرنسا إلى أن بلغ حوالى 600 جمعية تعمل في الحقل الإسلامي بمختلف فروعه (أثناء كتابة الكتاب).

ويقوم كيبل بجولة بين أماكن العبادة، التي شهدت العمليات الأولى لتأسيس الإسلام الفرنسي، مثل مسجد شارع «جون بير تومبو» في الدائرة الحادية عشرة من باريس، أحد المعاقل الأولى لولادة الإسلام الفرنسي، والذي قام جيل كيبل بزيارته أكثر من مرة، وتحدث عنه في كتابه في أكثر من موضع.

14 - Pierre Mauroy اشتراكي تقلد منصب رئيس الزراء في فرنسا ما بين 1981 و 1984.

15 - HLM (الهشلم)، وهي مختصر «المساكن ذات الكراء المتواضع».

16 - الكتاب، ص289.

ولم يغفل كيبل أن البدايات الأولى لولادة الإسلام الفرنسي، وخاصة في بداية الثمانينات، شهدت محاولات تأثير من قبل بعض الأطراف الخارجية، وخاصة الجمهورية الإسلامية الإيرانية[17]، والتي حاولت من خلال مكاتبها في فرنسا اختراق عملية الولادة هذه. غير أن كيبل يشير إلى أن «الإسلام الثوري والمقاتل» لم يجد له موطناً، واتخذ التوجه العام الجانب التربوي والثقافي والرياضي، وخاصة مع ولادة «الكشافة الإسلامية»، والجمعية الثقافية في أحياء الضواحي[18].

وبالرغم من فشل الايرانيين في اختراق عملية «ولادة الإسلام الفرنسي»، فإن هذه الفترة شهدت بالنسبة لكيبل زيادة توجس الفرنسيين من الإسلام، حيث يقول «إذا كانت النضالية المعادية لفرنسا من قبل الطلبة الخمينيين لم تدم إلا فترة قصيرة، ولم يكن لها تأثير على الكثافة السكانية المسلمة بفرنسا، إلا أن هذه الحركة قد أطلقت العنان لارتياب متزايد من قبل الفرنسيين تجاه ديانة (الإسلام) هي في الأصل محل ريبة»[19].

ومن خلال زياراته ذات الطابع السوسيولوجي للعديد من أماكن العبادة والجمعيات المسلمة، يقودنا كيبل إلى التحديات والصراعات من أجل بناء النفوذ داخل المساجد على سبيل المثال، مشيراً إلى أن النفوذ عادة ما يتم عبر عملية التمويل، ويفرد باباً خاصاً للحديث عن مسجد باريس المركزي، والصراع الذي يدور فيه بين السلطات الجزائرية والسلطات الفرنسية، والذي انتهى بتسليم المسجد إلى قيادة دينية، تدين بالولاء إلى السلطات الجزائرية، حيث أدير منذ خمسين سنة من قبل عائلة «أبوبكر»، بداية من الجد الشيخ «عباس»، مروراً بالابن «الشيخ حمزة»، ووصولاً إلى عميد مسجد باريس الحالي «الدكتور دليل أبوبكر»، والذي يرأس في الوقت ذاته المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية.

إن فكرة الانتماء وكسب هوية تستند إلى الإسلام، وبالتالي تعطي للنضال الاجتماعي معناه بالنسبة للجيل الثاني من مسلمي فرنسا، هذه الفكرة بنيت على تبني خيار التعريف الذاتي بالهوية المسلمة، بدل الصراع بتقمص ثوب النضال الاجتماعي تحت مظلة اليسار

17 - فصل «اللحظة الإيرانية»، ابتداء من ص225 من الكتاب.

18 - المرجع السابق، ص312.

19 - المرجع السابق، ص312.

والشيوعية، وهي –أي هذه الفكرة- أحد الأسباب التي ساهمت في بروز «الإسلام الفرنسي» بالنسبة لجيل كيبل.

وفي هذه النقطة بالذات، يحلل كيبل كيف أن الجمعيات الدينية المسلمة تمكنت من انتزاع «الاعتراف» و«التمثيلية» لمسلمي فرنسا عامة من أطراف أخرى، كانت تشكل إلى غاية بداية الثمانينات اللاعب الوحيد في الضواحي، وخاصة الجمعيات التي كانت تدور في مجال الحزب الاشتراكي الفرنسي، الذي عمل طويلاً من أجل استمالة أصوات الفرنسيين من أصول مهاجرة، وفي هذه النقطة يتحدث عن اندثار حركة «لبير» Les beures (كلمة العرب بالفرنسية مقلوبة لغوياً) والتي كانت إلى غاية سنة 1985 تقريباً الممثل الوحيد لعرب ومسلمي فرنسا، والتي عرفت أوج ازدهارها في مسيرة سنة 1983 (مسيرة لبير الشهيرة)، والتي شقت فرنسا من الشمال إلى الجنوب، مطالبة بالمساواة والعدالة بين الفرنسيين على اختلاف انتماءاتهم[20]. وكانت هذه المسيرة، التي شارك فيها مئات الآلاف من الفرنسيين من أصول عربية، أكبر حدث في تاريخ فرنسا، أشعر الفرنسيين بوجود هذه الفئة.

في هذه النقطة يشدد كيبل أن ولادة الإسلام الفرنسي التي بدأت في صلب الجيل الثاني والثالث، في إطار الجمعيات الدينية قد ساهم فيها عاملان مهمان وهما: «اليأس» الذي أصاب جيلاً كاملاً من المنظمات الفرنسية العاملة في حقوق الإنسان، وأساساً منظمة «إ س أو إس راسيزم» (النجدة من العنصرية) كما خاب رهان هذا الجيل في الحزب الرئيسي، الذي كان حاملاً مفترضا لهموم الفرنسيين من أصول مهاجرة، ممثلاً في الحزب الاشتراكي. كما يردّ كيبل هذه الرغبة في التنظيم في صلب الجمعيات ذات الصبغة الدينية، إلى العمل الكبير الذي قامت به جماعة الدعوة والتبليغ، ذات الأصول الباكستانية، حيث كانت هذه الجماعة سباقة من بين كل الجماعات الإسلامية الأخرى، مقتحمة أحياء الضواحي الباريسية[21].

يعتمد «كيبل «في كتابه على المعاينة والبحث الميداني الآني، لذلك فقد كان لحضور السياق العام أثره في مختلف فصول الكتاب، وهو المسار الذي اتخذه في كل مؤلفاته

20 - المرجع السابق، الفصل الثامن بعنوان: من أجل إسلام فرنسي؟

21 - المرجع السابق، ص376.

اللاحقة تقريباً، إذ اعتمد أساساً على الوقائع الجارية من أجل تفسير وتحليل ظاهرة ولادة الإسلام الفرنسي في كتابه «ضواحي الإسلام»، والحركات الإسلامية في كتبه اللاحقة، وهو ما يمكن تلمّسه بسهولة في كل من كتابيه الشهيرين: «جهاد»[22] و«فتنة»، حيث اعتمد الكاتب على الأحداث التي تجري على الساحة، والتي لم يكتمل بعضها، من أجل تفسيرها وتقديم أطروحاته وتحليلاته مما حدا ببعض النقاد إلى اعتبار أن الأمر يتعلق بنقطة ضعف في تحليل كيبل، ذلك أنه بالنسبة إليهم لم يتخذ المسافة التاريخية الكافية من الأحداث بالشكل الذي يمكنه من أن يقدم صورة أكثر وضوحاً.

ولكن عدم أخذ مسافة من الحدث التاريخي -من وجهة نظر كيبل- يمثل نقطة قوة في تحليله، اعتماداً على مبدأ نسبية التحليل، وهو يرى أن أفضل وسيلة لفهم الحدث هو تناوله حين وقوعه لفهم كل أبعاده، وعلى سبيل المثال، عندما يطرح السؤال الأساسي في كتابه «ضواحي الإسلام» حول حقيقة وجود الإسلام الفرنسي من عدمه، وعندما يتحدث عن النموذج الذي من المنتظر أن يعتمده مسلمو فرنسا حول اندماجهم أو عدم اندماجهم، يترك الباب مفتوحاً على مصراعيه للأطروحتين. ففي الفصل الذي عنونه «التنوية أو الاندماج؟» (التنوية من نواة، أي إيجاد نواة مستقلة داخل المجتمع الفرنسي ذاته، وهو نموذج يتعارض مع نموذج الاندماج الكامل) يقول كيبل حول حول هذه النقطة: «إن نموذج التنوية في الماضي -في اعتقادي- لم يكن إلا مرحلة مرت بها الأقليات، من أجل المرور إلى حالة الاندماج الكامل، والتخلي عن الطائفية (العيش في صلب الطائفة)»[23].

ويدلل كيبل على هذا المثال بالعديد من الأقليات التي هاجرت إلى فرنسا، وبدأت بمرحلة خلق نواة، وانتهى بها الأمر إلى «الاندماج» أو إلى «التفسخ» الكامل في المجتمع، كالإيطاليين والأسبان والبرتغاليين وبعض الجماعات الأخرى القادمة من أوروبا الشرقية، والذين انتهى بهم الأمر اليوم إلى «التفسخ» و«الاندماج» الكامل في المجتمع الفرنسي. غير أن «كيبل «يسكت عن معطى مهم، وهو أن كل هذه الجماعات التي قدمت إلى فرنسا، كانت تحمل «ثقافة كاثوليكية مسيحية»، وبالتالي فإن العائق الوحيد كان عائقاً لغوياً، سرعان ما

22 - Jihad: expasion et declin de l'islamisme. Paris. Gallimard. 2000. edition revisee 2003

23 - المرجع السابق، ص382.

ذاب مع امتداد الوقت، وهو الأمر الذي لا ينطبق على المهاجرين المسلمين، الذين قدموا من مجال حضاري وديني مغاير تماماً.

وينحو كيبل بالطبع إلى تغليب القول بأن اندماج مسلمي فرنسا سوف يكون كاملاً، غير أنه يترك هامشاً للمسار غير المتوقع، الذي من الممكن أن تتخذه عملية الاندماج هذه، ضارباً أمثلة للنموذج الثاني، حيث يعيش مسلمو بريطانيا على سبيل المثال في استقلالية تامة عن مجتمعهم بالشكل الذي جعلهم يشكلون نواة مستقلة.

لكن اقتناع كيبل الكامل بأن النموذج الفرنسي للاندماج هو النموذج الأكثر جدوى وواقعية، ورفض خلق نوىً، سوف نجده بوضوح أكثر في مؤلفاته اللاحقة وخاصة في كتاب «فتنة» الذي صدر بُعيد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول). ففي فصل يسميه «معركة أوروبا»[24]، يشير إلى الأهمية التي يشكلها النموذج الفرنسي للاندماج، والتي ستحدد معالم إسلام أوروبا. ومن أجل كسب هذه المعركة (معركة الاندماج الكامل) يقول كيبل «في مواجهة هذا ليس هناك خيارات إلا فتح المشاركة الديمقراطية للشباب من أصول مسلمة، من أجل حياة المواطنة، من خلال المؤسسات وخاصة التربوية والثقافية، التي تؤسس للصعود الاجتماعي، والتي تواكب انبعاث نخبة جديدة من هذه الفئة من السكان (المهاجرون من أصول مسلمة)»[25].

ويقول كيبل بكل وضوح إن «باريس تبنت منذ ربع قرن خطة للوقاية بدون هوادة، عن طريق رفض إعطاء اللجوء السياسي للقادة الإسلاميين الراديكاليين العرب العالميين، والهدف كان منع تأثيرهم على الأشخاص من أصول مسلمة بفرنسا، ومن أصول عربية وهم الأكثر عدداً في فرنسا، مقارنة بكل الدول الأوروبية الأخرى، وكان الهدف كذلك هو منع البؤس الاجتماعي الذي يمس الأوساط الأقل حظاً من أن يتحول إلى المجال الديني، والذي يؤدي إلى استعمال العنف والإرهاب»[26].

وبالمقابل يضيف كيبل «فإن النموذج السياسي الفرنسي يجتهد لإتاحة الفرصة مع

24 - كتاب «فتنة»، مرجع سابق، ص389.
25 - المرجع السابق، ص 379.
26 - المرجع السابق نفسه.

نجاحات معتبرة إلى يومنا هذا، في منطق الاندماج، محفزاً على التحرك الاجتماعي للرقي للفئة المعنية، بنفس المساواة مع بقية مواطني الجمهورية»[27].

هذا المنطق يرفض أن يُعرف الأشخاص من منطلق انتمائهم الطائفي، والذي يعبر عنه بالتعبيرات الدينية ومن هذا المنطلق فإن النموذج الفرنسي يعطي للإسلام كل الحقوق التي تعطى لغيره من الديانات الأخرى، ضامناً حرية التعبد مع تحفظ وحيد، وهو أن تضمن هذه الحرية احترام النظام العام، ودون أن تعترف الدولة أو تمول هذه الأديان.

وحسب كيبل فإن بريطانيا تبنّت نموذجاً معاكساً، الأمر الذي دفع ببعض الخبراء لتسميتها «لندنستان»، حيث أصبحت منذ العشريات الأخيرة في القرن الماضي معقلاً للتيارات الدينية المتطرفة. ولا يخفي كيبل في كتابه، كما في الكثير من حواراته، أن تفجيرات 7 يوليو (تموز) 2005 كانت أحد مؤشرات فشل النموذج البريطاني للاندماج.

27 - المرجع السابق، ص380.

كتاب:

نحو إسلام أوروبي

المؤلف: أوليفيي روا

قراءة: الدكتور بن عبو سنوسي

يعتبر «أوليفيي روا» من أكبر المختصين في قضايا الإسلام، عرف بكتاباته منذ الثمانينات، وله مكانة متميزة كونه لم ينتظر أحداث 11 سبتمبر (أيلول) 2001 ليجعل من الإسلام السياسي موضوع بحث، وأيضاً لتمكّنه ومعرفته لمختلف ممارسات الإسلام في آسيا الوسطى، تركيا، المغرب العربي، وأوروبا. وتتمحور إشكالية الكتاب الذي بين أيدينا حول السؤال التالي: «هل يتوافق الإسلام مع العلمانية؟»، هذا السؤل يطغى الآن على النقاش في أوروبا، وهو، بطبيعة الحال، يأتي كنتيجة لتواجد عدد كبير من السكان المسلمين في أوروبا، ونتيجة أيضاً لما تعرفه منطقة الشرق الأوسط من نشاط للإسلاميين، الذين يصرون على إقامة دولة إسلامية.

يعتبر كتاب أوليفيي روا الأخير «اللائكيّة في مواجهة الإسلام، 2005» تتمّة لكتاباته السابقة: «فشل الإسلام السياسي 1992»، «نحو إسلام أوروبي 1999» وهو الكتاب الذي نحن بصدد تقديمه، و«الإسلام المعولم 2002»[1].

---

1 - Olivier ROY ،La laïcité face à l'islam،، éditions Stock Paris، 2005
Olivier ROY ،L'échec de l'islam politique،، éditions Esprit / Seuil Paris، 1992
Olivier ROY ،Vers un islam européen،، éditions Esprit Paris 1999
Olivier ROY ،L'islam mondialisé،، éditions Seuil Paris 2002

يتألف كتاب «نحو إسلام أوروبي» من ثلاثة فصول: الفصل الأول بعنوان «مسارات العلمنة»، والثاني «الأصولية الجديدة أو مخيال الأمة»، أما الفصل الأخير فيحمل عنوان «نحو إسلام أوروبي». وفي البداية يميز «أوليفيي روا» بين اللائكية، كمفهوم سياسي، والعلمانية كمفهوم مجتمعي. صحيح أن هناك دول لائكية لم يستكمل سكانها علمانيتهم (تركيا)، ودول غير لائكية سكانها علمانيون (مثل بريطانيا العظمى). ومع ذلك، فمن غير الواقعي أن نتصور العلمانية «كمجرد علاقة بين الدين والدولة».

إن صعوبات اندماج المهاجرين المسلمين في المجتمع الأوروبي وعدم الاستقرار السياسي في الشرق الأوسط غالباً ما ينسب إلى التعارض بين الإسلام واللائكية، والذي من شأنه أن يحول دون إقامة نظام ديمقراطي في الساحة السياسية، الذي ينطوي على تقاسم قيم مشتركة بغض النظر عن المرجعيات الدينية الخاصة بكل فرد أو كل «طائفة».

وهذا التشاؤم يفرض خياراً استراتيجياً يتناقض مع القيم التي باسمها يتم التشكيك في الإسلام: الدعم الغربي لأنظمة حكم استبداديه ولكن علمانية (الجزائر، تونس، مصر وحتى تركيا) لأنها تقاوم الإسلاميين، حتى ولو كان هؤلاء يدعون الشرعية الانتخابية (كما كان الأمر في كل من الجزائر وتركيا). هذه النظرة الشاملة للإسلام من خلال الشبح السياسي في الشرق الأوسط، والقراءة التي كثيراً ما كانت كاريكاتورية لتاريخ العالم الإسلامي؛ تشوّه النظرة إلى الإسلام في أوروبا. وسنتساءل بجدية عن البعد «الإسلامي» لدى ألبان كوسوفو بالقول ما إذا كان من الأفضل تجنب دعم الشعب «المسلم» الوحيد في أوروبا. أن القراءات الثقافوية تتفق مع خصوصية الإسلام هذه، فاللائكية والديموقراطية لا يمكن أن يظهرا إلا كأصناف مستوردة.

إن مفهوم العلمانية ربما هو الأكثر بديهية والأكثر صلة بالموضوع: لا يتعلق الأمر هنا بأيدولوجيا مقامة ضد الدين كما هو حال اللائكية، ولكن بإلغاء ومحو للفعل الديني الذي يفقد قيمته المعيارية. إن نموذج العلمانية هذا صالح بالنسبة للبلدان البروتستانتية، ولا ينطوي على عدم احترام لكل ما هو ديني ولا إلغاء لمكانة المرجعية الدينية، حتى في أجهزة الدولة والمؤسسات: الكنيسة الأنغليكانية والكنائس الألمانية معترف بها قانونياً

كجزء من النظام المؤسساتي، والأمر نفسه في هولندا والبلدان الإسكندنافية، حيث التشبع الديني للمجتمعات والمؤسسات لا يشكل عقبة في طريق العلمنة.

إذاً ما هي العلمنة التي يتكلم عنها «أوليفيي روا»؟ يمكن بالتأكيد التبيّن كيف أن تاريخ العالم الإسلامي والفكر الإسلامي قد أنتجا دائماً العلمانية، وحسب المؤلف فإنه من الخطأ القول بأن الإسلام الكلاسيكي قد تجاهل موضوع العلمانية. من السهل إظهار أن اللعبة السياسية المطبقة في البلدان الإسلامية لا علاقة لها بالنظرية السياسية الإسلامية: الحكام منبثقون دائماً من سلطة الأمر الواقع، وتطبيق الشريعة كان يقتصر عادة على قانون الأحوال الشخصية، وفي بعض الأحيان تطبق جزئياً في مجال القانون الجنائي، كما أن العصرنة المفروضة في القرن التاسع عشر لم تجد مقاومة تذكر من الجانب الديني (الشيء الذي سيحدث بعد ذلك بكثير).

فضاء سياسي مستقل

من الواضح أن الحركات الإسلاموية تتموقع في فضاء سياسي سابق لها، حتى وإن كانت تود أن تتجاوزه: إنه فضاء الدولة/الأمة. هذا الأمر لا يتعلق باتفاق ضمني ولكن برغبة مهيمنة للسياسي، وخير مثال على ذلك إيران، حيث تمفصل الديني والسياسي لمصلحة هذا الأخير، وهو صريح في الدستور وفي الممارسة السياسية. وحتى لو كان الإسلاميون السنّة لا يعتبرون إيران نموذجاً يقتدى به، إلا أن ممارساتهم السياسية (على سبيل المثال إجراءات اختيار القياديين) تظهر أسبقية كل من السياسي والفضاء القومي.

إن الانتقال إلى الإسلامي/القومي، ينتج تعريفا سياسياً لائكياً، لأنه يفترض اعترافاً صريحاً باستقلال اللعبة السياسية، ولاسيما مسألة التحالفات، والانتخابات، وسيادة القانون، وفكرة وجود دولة إقليمية ذات حدود. وفي هذا الإطار، فإن جميع الحركات الإسلاموية مدعوة لأن تدير مسألة التحالفات السياسية، والتي كانت فكرة مرفوضة باسم هيمنة الديني (كما هو الحال مع تجربة طالبان في أفغانستان)، ولكن بسرعة كبيرة، سواء في سياقات النصر، أو سياق الحملات الانتخابية أو سياق القمع، كان على الحركات الإسلاموية أن تسير في ركب التحالفات.

ولتبيان هذه الفكرة يقدم المؤلف بعض الأمثلة، كحزب «الرفاه» في تركيا سنتي 1974 و1996، أو جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية، والانضمام إلى إتفاق San'egidio (تطوير برنامج مشترك لبعض القوى السياسية الجزائرية، وتحت رعاية طائفة كاثوليكيه إيطالية) في 1995، كما أنها قبلت بالتعددية في الساحة السياسية. وأخيراً إلى إيران، حيث انتُخب الرئيس محمد خاتمي على أساس برنامج لتنفيذ نظام تعددي.

وحسب «أوليفيي رواه»، فإن مسيرة التقدم نحو الديموقراطية لا تتم عن طريق استيراد المثل الديموقراطية، ولكن عن طريق ممارسة سياسية تم توسيعها من طرف الحركات الإسلاموية نفسها، ويضيف أنه كانت لهذه الحركات الإسلاموية وظيفة تاريخية، هي كسر العلاقة الثنائية بين دولة متسلطة، ومجتمع مدني منظم، حول مبدأ مجموعات التضامن، وهي ثنائية من شأنها أن تقوض أي فضاء سياسي.

ويمكن للدولة العصرية، إذا ما كان بروز المجتمع المدني يهددها، أن تسهم عن دراية، وبدرجة أو بأخرى، في إعادة بعث مجتمع تقليدي Retraditionalisation، لأن الأدلجة لعبت دوراً في نزع غطاء الشرعية عن العصبية والدولة التسلطية، وهي الثنائية اللعينة تتصف بها دول الشرق الأوسط اليوم.

إن التحول من الديني إلى السياسي يؤدي إلى العلمانية، فالسياسي يريد أن يبقي السيطرة على الديني، أي الشرعية التي يضفيها على السياسي. وتوجد هذه الظاهرة حتى في البلدان «اللائكية» كتركيا وتونس. ويتم ذلك في المقام الأول عن طريق إنشاء إسلام رسمي في خدمة الدولة (لجنة الديانات Dyanet في تركيا)، تليها جرعة أسلمة لقانون الأحوال الشخصية، مثل حظر الزواج بين المسلمة وغير المسلم. فالدول التي تقاوم الإسلاموية ليست مستعدة لفصل حقيقي ما بين الدين والدولة.

الأصولية الجديدة: بديل للإسلاموية؟

يفرق المؤلف ما بين الحركات الإسلاموية والحركات الأصولية الجديدة. فهذه الأخيرة ترفع راية الجهاد العلمي منذ سنوات التسعينات، وتعدت الإسلاموية بمراحل، فهي

التعبير عن العصبية التي يمتد أثرها مباشرة على الساحة العالمية، متجاوزة بذلك مؤسسة الدولة. إن الأصولية الجديدة تشارك في عملية التفرد والتمازج الثقافي، ولكنها لا تشارك في بناء ساحة سياسية وطنية حول الدولة، وهكذا فهي غريبة عن منطق الديموقراطية، حتى لو كانت تلعب دوراً في العلمنة. وبطبيعة الحال، فإن ظاهرة الزعامة قوية لدى الإسلاميين (أربكان في تركيا، والخميني في إيران)، ولكن، حسب المؤلف، تقترن الإسلاموية بتنوع المجال السياسي/الديني، وانتشار النشطاء وتفرد علاقتهم بالإيمان؛ ومع ذلك فإن نمو النزعة القومية و«الديموقراطية الاجتماعية» لدى الإسلامويين لا يضع حداً لراديكاليتهم، ولكنها تأخذ طبيعة مختلفة.

إن إعادة أسلمة المجتمع Réislamisation، أو بالأحرى تجلي التعبير الديني بجميع أشكاله (المساجد، الحجاب... الخ)، الذي يلاحظ في العالم الإسلامي منذ سنوات السبعينات، لم يخدم الحركات الإسلاموية سوى بشكل مؤقت. إذ كلما أصبحت شيئاً عادياً، كلما فقدت الجانب الدعوي والإخواني، مثل ما كان الأمر مع الرعيل الأول من «الإخوان المسلمين». فالأحزاب الإسلاموية والتي أصبحت مثل بقية الأحزاب السياسية الأخرى، لا تستطيع أن تلبي «الطلب الديني» الجديد، الذي يتمثل في ممارسات وحركات تريد أن تكون دينية بحتة. ويعتقد «أوليفيي روا» أننا الآن في مرحلة ما بعد الإسلاموية «Postislamisme»، أي هناك تأكيد للديني بالابتعاد عن أي مشروع سياسي.

واستقلالية المجال الديني هي في المقام الأول نتيجة للفوضى التي يتصف بها، والانفراد المتزايد للخطاب الديني. هذه المرونة والخصخصة اللتين يتميز بهما الديني، هما المفتاح لإقامة فضاء علماني، وبالتحديد لأنهما ترفضان وتقاومان التوتاليتارية والتسييس لصالح حركة واحدة مهيمنة. إذاً هذا الازدهار لا يزال أدنى من أن يسمح بالانتقال إلى السياسي، ليس بسبب الخطاب الديني اللاهوتي (يؤكد معظم الفاعلين أنه في الإسلام ليس هناك فصل بين الدين والسياسة)، ولكن بحكم طبيعته التي تنتمي إلى الفردانية والمحلية.

يمكن لأي شخص أن يتكلم عن ما هو الإسلام، والأهم من ذلك أنه يتوفر على الوسائل التي تسمح له ببث خطابه، والاستعادة الفردانية هذه للخطاب حول ما هو

الإسلام، نجدها لدى مختلف المفكرين: المثقفين الإسلاميين، ملالي الأصولية الجديدة أو الإصلاحيين. إن فردانية الخطاب الديني، والإستعادة الفردانية للإيمان، سمحا بظهور فاعلين جدد ليسوا بحاجة إلى «دولة إسلامية» لتحقيق الصعود الاجتماعي. إن النجاح الغير مألوف لمصطلح «المجتمع المدني» الرنان في الأوساط الإسلاموية، يدل على ابتعادها عن مشروع الدولة. واستقلالية الديني هذه ليست فقط بتأثير المرونة التي تتميز بها الأشكال الجديدة من التعبير الديني، بل تطال أيضاً بعض الأوساط التقليدية.

بين العصبية والأمة والدولة

يبدأ «أوليفيي روا» الفصل الثاني المعنوَن «الأصولية الجديدة أو مخيال الأمة» بتعريف العصبية بأنها «مصطلح يستخدم لوصف جماعات متضامنة قائمة على أساس العلاقات الشخصية ويكون هدفها هو المحافظة على الجماعة وازدهارها في عالم متغيّر»، وعلى هذا الأساس يعتقد أنه يوجد في العالم الإسلامي اليوم ظاهرتان سياسيتان خصوصيتان: قوة العصبية، والوزن العاطفي المتعلق بالمرجعية إلى المجموعة الأزلية المؤمنة، أي الأمة. وما بين العصبية والأمة، هناك عنصر ثالث هو: الدولة.

ويلاحظ، بأن ممارسة تخليد العصبية وخيارات الأصوليين، بمختلف أشكالها، هما على النقيض من أيديولوجية الدولة الوطنية، التي تزداد تهميشاً يوماً بعد يوم، إما عن طريق الانكماش على العصبية، على المستوى دون الوطني Infranational، أو عن طريق ما يغري به مفهوم الأمة على الصعيد الطائفي Communautariste أو على الصعيد العالمي.

ويؤكد المؤلف على إعادة تشكيل خطاب الهوية، وهذا ما يضفي على وجه الخصوص، طابع الحداثة العجيب على الأصولية الجديدة: عدم اكتراث ولامبالاة تجاه الدولة. هذا التخلي عن الدولة لا يتم بالعودة إلى التقاليد، ولكن من خلال التكيف مع ما فوق السلطة الوطنية Supranationalisme المعاصرة، وتدويل شبكات تدفق الأفكار والأشخاص والسلع والخدمات، وليس في المضمون بقدر ما هو تحول أي مضمون يؤدي إلى الكونية (العالمية) Cosmopolitisation. ولا يستحضر المؤلف لا القرية الكوكبية، ولا كوكبة القرية.

الوطن أم الأمة؟

لقد أظهر المؤلف في كتاب سابق بعنوان «فشل الإسلام السياسي»، كيف أن الإطار الوطني كان مفروضاً على الحركات الإسلاموية. فالإسلامويون حتى وإن كانوا ضد الدولة الوطنية، فإن هدفهم هو إقامة الدولة الإسلامية. والدولة بالنسبة لهم هي قاعدة للاجتماعي. ورغم ذلك، فإن الدولة قائمة، تقوم بهيكلة المجتمع، وتُظهر للإسلامويين بأراضيها وحدودها وتحدياتها والتزامها بالانتماء للعالم، أن محور العمل السياسي للإسلامويين ليس رفض مفهوم الدولة، ولكن رفض الدولة القائمة، والتي تظهر لهم، من جهة، كشيء مفروض لأنها محصلة لأحداث تاريخية، وللمؤامرة الاستعمارية، ولتقسيم المسلمين، ومن جهة أخرى فهي ضرورية ولازمة، لأنها المفتاح لأسلمة المجتمع.

إن الدولة القائمة وهي الدولة/الأمة، عبارة عن التقاء لجهاز حكومي و«بلد»، واعتباراً لهذا ينبغي لنا التحدث عن «الدولة/البلد» بدلاً من «الدولة/الأمة»، لأن المفهوم الأخير يدل على تجانس سياسي للمجتمع، نادراً ما نجده في البلدان المتكلم عنها هنا. فحزب رفاه Refah التركي، والإخوان المسلمون في كل من الأردن، مصر، والكويت لا يَظهرون كـ«ديموقراطيين»، لأنهم ليسوا كذلك (وهم لا يختلفون في ذلك عن البابا يوحنا بولس الثاني)، ولكن هم مع الشرعية والتشريع. فعنف الجماعة الإسلامية المسلحة GIA يشير أساساً إلى تدمير للمجتمع الجزائري، أكثر مما يشير إلى أيديولوجيه «متجذرة». وحتى لو أن المؤلف يعتقد بأن الإسلام قد يكون عاملاً من عوامل الوحدة الوطنية، إلا أن الأمثلة التي يضربها لا تعكس هذه الفكرة، ومثال السودان الذي يقدمه يلغي هذه الفكرة، لأن هذا البلد عرف التقسيم بين شمال مسلم وجنوب مسيحي، بين سودان «عمر البشير الترابي» وسودان «جون جرنج»، وهنا في اعتقادنا تطرح إشكالية العلاقة بين الإثنية والدولة/الأمة.

إن تفوق إطار الدولة الوطنية على الأيديولوجيات التي تتجه نحو العالمية، (تلك التي مرجعيتها هي الأمة وجماعة المؤمنين)، يطرح عدداً من المشاكل. أولها، دخول مفهوم الأمة في الحقل العام، حتى وإن كان يستخدم دون جدوى من جانب بعض الدول التي تسعى إلى دعم دولي. ثم ما هو المقصود عند القول عن هذه الحركات بأنها تتموقع في إطار

وطني؟ ما هي هذه «الوطنية»؟ هذه الوطنية هي سلوك بفعل كون الدولة أكثر مما هو من معطى تاريخي متجذر في ضمائر الأفراد، أو اختيار متعمد من أجل بناء المواطنة. هذه الوطنية هي بفعل الدولة.

إن مفهوم الأمة، الذي هو خاص بالعالم الإسلامي، يغطي ثلاثة مستويات مختلفة، تتعلق بالجانب الثقافي والقانوني والسياسي.

الجانب الثقافي: لمفهوم الأمة مدلول ثقافي، حيث يمكن لأي مسلم يسافر في بلد مسلم أن يجد اعترافاً، فهو يتعرف على المساجد، على المأكل والطقوس، وهلمّ جرا. ولكن هذه الشمولية الثقافية، لا تُتبع بالضرورة بأي تضامن سياسي.

الجانب القانوني: محاولة انتزاع الطابع القانوني والشعائري من كل سياق ثقافي هو بالضبط الأصولية الجديدة، وهو عبارة عن قطيعة مع «الأصولية التقليدية»، التي جسدها «علماء الدين»، الذين كانوا يرون في الشريعة الأداة التي تسمح بالتوازن الاجتماعي.

الجانب السياسي للإسلاموي: ويتعلق بالأيديولوجية المشتركة بين حسن البنا، المودودي، والخميني، الذين دعوا إلى بناء الأمة سياسياً، والتقارب في أساليب التنظيم والعمل السياسي، والانغراس اجتماعياً.

الأصولية التقليدية: اهتمام بالفرد

إن الأصولية التقليدية -أصولية «علماء» الدين- تشكل نموذجاً محوره لا المجتمع ولا الدولة، ولكن الإنسان/الفرد. فكل الكتّاب الأصوليين غير الإسلامويين يصرون على أن الجهاز المعياري بأكمله (الشريعة)، يحتفظ بمعناه ما دام للإنسان سلوك «المسلم الصالح». وللشريعة مزية العلاج والتعليم: من ناحية فهي ترسم النظام الإلهي في الكون، ومن ناحية أخرى تتيح معالجة الخطيئة ومحاربة الشر، فهي بمثابة «مرشد» للبشرية جمعاء. وفي المنظور الأصولي، هناك تياران: أحدهما يرى أن الإنسان ليس باستطاعته الوصول إلى الكمال، وهو بحاجة دائمة لأن يكون مؤطراً بالشريعة، أما التيار الآخر فيعتقد أن الإنسان

باستطاعته الوصول إلى الفضيلة باتباعه لنموذج أخلاقي، والمتمثل في السيرة النبوية. وفي كلتا الحالتين، يتم التركيز على الإنسان وليس على السياسي.

وفي المهجر، يصبح الخطاب الإسلاموي على النقيض من ذلك، إذ لا توجد دولة يمكن الاستيلاء عليها، ومن المستحيل إلقاء الخطاب السياسي على السكان المسلمين، إلا إذا أريد أن يجعل منهم «لوبي»، وهذا معناه إما قبول اللعبة الديموقراطية تحت هيمنة الآخر، أو التقوقع داخل طائفة مغلقة، والحصول على مركز استثنائي في مقابل الانسحاب من السياسة. فهناك انفصال متنام بين الحركات الإسلاموية التي تعمل في الشرق الأوسط ضمن استراتيجيات للاستيلاء علىٍ الدولة الوطنية، وبين أصولية جديدة في المهجر، غايتها ليست الدولة، ليس لأن التطور الفقهي أوصل إلى هذه النتيجة، ولكن بسبب عدم وجود دولة يُستولى عليها في الفضاء الذي يعيشون فيه.

من بين أهمّ الاختلافات بين الأصولية التقليدية التي يعرف بها «علماء» الدين، والأصولية الجديدة، هو كون الأولى تقبلت ضمناً فكرة الثقافة، حيث نجد التعليم الديني للصوفية يرتبط بكل من اللغة والثقافة، فعندما انتقل «علماء» الدين في شبه القارة الهندية ببطء من اللغة الفارسية إلى لغة الأوردو، خلال القرن التاسع عشر، احتفظوا بهذه الرؤية الثقافية للدين، وجعلوا من لغة الأوردو وسيلة لا مثيل لها لنقل الثقافة الإسلامية. والاستثناء الوحيد تمثله أوساط هاجرت مؤخراً إلى أوروبا تخلط بين الدفاع عن الإسلام والحفاظ على الثقافة الأصلية. ومعظم أوساط الأصولية الجديدة في المهجر ستحارب خصوصيات ثقافة المنشأ، إما بالتحجج بأنها بدعة دخيلة على الدين، أو بأنها لا علاقة لها بالرسالة القرآنية وتساعد على تشتيت المؤمنين.

وهناك نقاش كبير حول اللغة في أوساط المهجر، فهناك نزاع مستمر في المساجد البريطانية حول استعمال اللغة الإنجليزية أو لغة الأوردو. إن إدخال اللغات الغربية للوعظ والخطب في أوساط المهاجرين، حسب المؤلف، هو انسلاخ ثقافي. والأصولية الجديدة، وخاصة في المهجر، هي عامل من عوامل الإنسلاخ الثقافي، ولكنها أيضا عامل من عوامل تفكك الطائفة المسلمة Décommunautarisation، بمساهمتها في كسر صوَر التضامن المنحدرة من بلد المنشأ.

وسيكون من المثير للاهتمام هنا إجراء دراسة عن «نصائح الزواج» في أوساط الأصولية الجديدة: فهل هي تشجع أفضلية أشكال الزواج التقليدي، أم أنها تحاول، وهو الأرجح، تشجيع الزواج حسب معيار وحيد هو معيار الأصالة الإسلامية؟ وبهذا المعنى فإن شبكات الأصولية الجديدة هي عامل من عوامل الانسلاخ الثقافي Déculturation وكذلك عامل من عوامل إعادة للتشكيل الطائفي Recommunautarisation على أسس دينية بحتة.

على هذا الأساس يستنتج «أوليفيي روا» أن الأصولية الجديدة هي بالفعل ضد إعادة كل تنظيم طائفي يكون مرتكزاً على أسس «عرقية» وليست دينية صارمة، وبأن رفضها القوي لكل ثقافة، مرتبط بحركة انسلاخ ثقافي يعرفها المسلمون في المهجر، حيث الثقافات الوطنية الأصلية تمر بأزمة من خلال العناصر التي استوردتها معها (اللغة، الملبس، الطعام، الموسيقى... إلخ)، وهي –أي الثقافات الوطنية– تواجه من جهة استياء الشبان، وأيضا محاولة الأصولية الجديدة نزع غطاء الشرعية عنها. وعليه فإن الخطاب الديني لدى الأصولية الجديدة، يكشف عن الغموض المتعلق بالاحتفاظ بهوية إسلامية؛ وليس أمام الشباب إلا اختيار واحد من ثلاثة اختيارات: الاندماج، أو تشكيل الهوية على أساس عرقي على الطريقة الأمريكية، والتي تقوم في المقام الأول على أسس اجتماعية محددة بعدد من المظاهر الرمزية (مستمَدّة من ثقافة ثانوية حضرية غربية Sous-Culture Urbaine Occidentale)، أو اختيار الأصولية الجديدة.

تتميز الأصولية الجديدة، إذاً، بما يلي: رفع غطاء الشرعية، ورفض وجود الطوائف المسلمة. اعتماد الفرد كوسيلة رئيسية للعودة إلى الإسلام. تعريف لأمة تجريدية باعتبارها جمع لأفراد يمارسون الإسلام بهذه الطريقة، إسلام يُعرَف كرمز Code لقواعد السلوك (طقوس دينية وأخلاق)، وليس بوصفه ثقافة.

أمة افتراضية في عالم افتراضي

إن «الأمة» لدى الأصولية الجديدة لا تعرف بالنسبة المجتمعات الإسلامية القائمة، وإنما هي شيء يجب إعادة بنائه. وتتحاشى الأصولية الجديدة في أوروبا السكان المهاجرين

«المتمسكين بالتقاليد»، فنشاطها يقع خارج هذه الدوائر، إذ يتعلق الأمر بالمسلم المجرد، المقطوع عن كل عصبية وكل ثقافة. والملفت للانتباه اليوم، هو الانفصام بين هذه الشبكات الدولية ومجتمعات البلدان الإسلامية. والأصولية الجديدة لم تتأتَّ من تحول يمرّ به مجتمع تقليدي في العالم الغربي، ولكنها نتاج وعامل من عوامل الانسلاخ الثقافي Déculturation، وهي أيضاً نتيجة للازمة التي تمر بها عملية الاندماج.

وهناك العديد من الأوساط القابلة للانخراط في الأصولية الجديدة، منها جزء ضئيل من السكان المسلمين المهاجرين في أوروبا، ومنها -بطبيعة الحال- أوساط «أممية» مشكَّلة من مناضلين يبحثون عن قضية يدافعون عنها، أو من المثقفين، من الجامعيين أو الوعاظ، يتنقلون طبقاً للتعيينات، والمنح الدراسية والدعوات، ضمن فضاء منفصل عن أي تقييد وطني. هذه المجموعات تعتبَر هامشية، سواء من حيث العدد أو من حيث التأثير في السكان المسلمين، وهي تجند المهمشين، ليس فقط من الجيل الثاني من المهاجرين، ولكن أيضاً من بين إنتلجنسيا دولية تتنقل في عموم الكرة الأرضية، ضمن شبكات عصرية تربط جيوب المناضلين، وتعمل في انعزال، بغض النظر عن البلد والمجتمع من حولها.

التدويل هنا، بحسب المؤلف، هو نتيجة للتغريب، وليس كترجمة سياسية لمفهوم الأمة. فالتجنيد يستهدف نموذج الفرنسي من أصل مغربي أو جزائري، ذلك الذي ولد في فرنسا، ويعيش في الضواحي، ويعرف الفشل الاجتماعي بعد أن ترك مقاعد الدراسة. هذه الفئة يتم تجنيدها للقتال فى أفغانستان أو البوسنة، وكثيراً ما يتم «تحويلها» عن هذه الوجهة نحو دول المغرب مثلاً.

والأكثر إثارة للانتباه، هو عدم وجود جذور وارتباطات لمناضلي الأصولية الجديدة مع دول أو مؤسسات رسمية، ولكن في المقابل فإن هذه الاصولية تتمتع بالتعدد وحجم صلاتها الدولية. والأممية ليست سمة مميزة للحركات المرتبطة فيما بينها هنا، وإنما إلهاب الخيال بفعل ذهاب وإياب هؤلاء الرحالة للجهاد العالمي. فالبحث عن «القضايا العادلة» هو نقطة انطلاق للأمة الغائبة والمتصورة.

يكتب أوليفيي روا عن العلاقة بين مناضلي الأصولية الجديدة الذين يسميهم برحالة الجهاد، وقادة بؤر التوتر في العالم الإسلامي في منتصف التسعينات (أفغانستان

وكشمير، مثلاً)، فوهم استقبال قادة هذه الصراعات المحلية قائم، ومن الواضح أن هؤلاء القادة حريصون على وجود امتدادات دولية ومن أجل إدراج كفاحهم في نطاق أوسع، إلى غاية اليوم الذي يصبح فيه ذلك غير ذي مردودية، عندها فإنهم يتخلون بدون خجل عن رحالة الثورة والجهاد العالمي.

هذا الجهاد في سبيل الأمة يأتي من الهامش، من الضواحي، حيثما يلتقي الاستئصال والإقصاء. وبالتالي يعتبر كردّ فعل عاطفي، وإحساس بالانتماء للعالم الثالث أكثر منه إحساس بالانتماء للعالم الإسلامي، وعندما يظهر التضامن (كما كان الأمر في حرب الخليج سنة 1991)، فإن ذلك لا يكون من باب الإسلام -يعتقد أوليفيي روا- ولكنه ردّ فعل مضادّ للإمبريالية، أي ضد الغرب وأغنياء الخليج، وهو تضامن جذب العديد من اللائكيين.

ويتساءل المؤلف عن طبيعة مشروع الأصولية الجديدة تجاه الطائفة المسلمة في البلدان الأوروبية، في ظل الكونية Cosmopolitisme، وغياب الأرض Déterritorialisation، ورفض الثقافات الوطنية؛ فماذا تبقى كأسس ممكنة لطائفة جديدة؟

الأصولية الجديدة مبنية على مشروع خيالي، فالأمة المستحيلة ليس لها أرض أو مكان. وغياب أرض الأمة هذا هو قطيعة مع كل تاريخ الإسلام، وهو عنصر أساسي من الأصولية الجديدة، بالمقارنة مع الأصولية التقليدية. ولا يوجد شيء من مثل هذا القبيل في بلدان الشرق الأوسط، أو في بلدان كتونس أو المغرب، أو إيران.

إن الاستئصال الذي هو اقتلاع للأصول وللجذور الثقافية لا يعتبر خسارة بالنسبة للأصولية الجديدة، بل فرصة، لأنه يتيح الانقطاع مع العصبية، والإثنيات والأوطان.

الثقافة والرمز

إن إعادة البناء الطائفي انطلاقاً من الانسلاخ الثقافي Déculturation (المفروض قسرا أكثر مما هو عن طواعية)، يفترض إرساء رمز للهوية. فالمنتمي للأصولية

الجديدة جزء من مجتمعه: يستخدم الرموز ويتقن استعمال وسائل الاتصال الحديثة (اللغة، وسائل الإعلام الإلكترونية)، وهناك توافق عميق بين خطاب الأصولية الجديدة والأشكال الحديثة للاتصال، وهي أشكال غير مادية ومفرغة -حسب المؤلف- من كل محتوى ثقافي.

إن نموذج الأصولية الجديدة، تم إعداده في شبكات «المدارس» والمعاهد الإسلامية، ويحمله نوع جديد من القادة الدينيين (الملالي/الزعماء). وما يميز الأصولية الجديدة هو الارتباط بين مشروع ديني بمعنى شبه اجتماعي/مهني Socioprofessionnel، والرغبة في التعبير مباشرة عن الأمة، مما يؤدي إلى زيادة التعصب وتفاقم الصراعات «الطائفية» والانعزالية.

إن حركة إعادة بناء الطائفة انطلاقاً من رمز ومن أفراد، يؤدي إلى الإقصاء والتكفير وإعادة تعريف الآخر وشخصنة صورة القائد. فالشبكة تجمع ما بين عبور الحدود Transterritorialité والتوحد حول شخصية القائد. فلماذا إعادة تركيب الهوية يتم على أساس الدين؟ هل هي أصولية جديدة أم أثنية جديدة؟

هذه الطائفية Communautarisation يمكن ملاحظتها في مختلف الفضاءات: البوسنة، والخلاف بين الشيعة والسنّة في باكستان، المسلمون في الهند، مهاجرو باكستان، ومسلمو منطقة «الهوي» في الصين. والمفارقة توجد أيضاً في الطوائف التي تناضل من أجل نصر مستحيل، كما هو حال الطوائف المتصارعة في لبنان على الدولة.

يقدم المؤلف وصفاً للفئة الجديدة من «الزعماء» الذين بدأوا يظهرون في فترة التسعينات من القرن الماضي: إمام ينصب نفسه، غالباً ما يكون متكوّناً ذاتياً، مولوداً في الخارج، كثير التنقل، يتأقلم مع جمهور جاء من مختلف الأعراق والأوطان، وذلك باستخدام لغة البلد المضيف ووسائل الاتصال الحديثة. المعارك الأسطورة ميدانها في كل من أفغانستان والبوسنة، وفي هذا فهم يختلفون عن الذين سبقوهم، الذين كان معظمهم مرتبط ببلد المنشأ. تفضيلهم -مثلاً- للجبهة الإسلامية المسلحة (الجيا GIA) بدلاً من الجبهة الإسلامية للإنقاذ (Fis) بالجزائر مصدره بالطبع ليس كون فوضوية وعنف الجيا GIA يناسبانهم أكثر، ولكن أيضاً لأن الجبهة الإسلامية للإنقاذ لها بعد وطني جزائري

بحث، وتسعى قبل كل شيء لتحقيق تقدم في هذا الاتجاه، الشيء الذي لا ينسجم مع الأممية -الأسطورة الجديدة- التي تستهوي الشباب الراديكاليين من الضواحي الفرنسية.

الإسلام أصبح علامة Marqueur لهوية جديدة، بعد أن تراجعت هويات وأيديولوجيات أخرى. ففي لبنان أوائل الثمانينات، انقسم الحزب الشيوعي بين السنّة والشيعة. وفي يوغوسلافيا، لم توجد هناك أي أيديولوجية تتجاوز البعد الديني (على الرغم من أن هناك مواقف رفضت أو تجاهلت هذا البعد)؛ وفي بريطانيا توجد جمعية تدعى حركة الشباب الآسيوي Asian Youth Movement، تأسست في عام 1978 على أساس هوية العالم الثالث التي تغطي مجموع المهاجرين، بغض النظر عن ديانتهم، ولكن انحلّت هذه الجمعية بسبب الانشقاقات الدينية.

ويعني المؤلف بالعالمية Universalisation ليس فقط اختفاء العصبية واللغات أو الثقافات، ولكن أيضاً تراجع الحدود والأراضي لصالح «المزيج»، أينما يكون التفكير وتصور الإسلام خارج الشرق، وهذا ما يمثل حسب زعمه نهاية الإستشراق.

نحو إسلام أوروبي

في الفصل الثالث والأخير المعنون «نحو إسلام أوروبي»، يركز الكاتب تحليله على ممارسات الإسلام في أوروبا، وتصورات التعامل مع الطائفة المسلمة كأفراد أو كهيئات تمثيلية (منظمات وجمعيات)، مستشهداً بمفكرين مسلمين أوروبيين، أي لهم جنسية أوروبية، ويستخدمون اللغة الأوروبية في المقام الأول بوصفها وسيلة للوعظ، ولكن يتموضعون وبشكل صريح ضمن أفق أوروبي (دون التخلي بطبيعة الحال عن دراسة ونشر اللغة العربية، أو عن مفهوم الأمة المسلمة). يركز «أوليفيي روا» بشكل خاص على مؤلفات «طارق رمضان»، الذي يقول إننا في أوروبا أقرب إلى وضعية يكون فيها بإمكان المسلم أن يعيش بحسب القانون الإسلامي: «يكفي أن نعيش بتديّن ما، لا يمنعه القانون اللائكي». ولكن يذكر أيضاً الإمام «العربي كشاط» والإمام «بوصوف» إمام مسجد ستراسبورغ، ومفتي مرسيليا «صهيب بن الشيخ». كذلك استخدم المؤلف منهج المقارنة، أولاً: بين وضعية الأقلية المسلمة

المعاصرة في دول أوروبا، وتلك التي عرفها المسلمون الذين بقوا في إسبانيا بعد سقوط الأندلس (Mudejar) في القرن الخامس عشر في أيدي المسيحيين، انطلاقاً من دراسة لمايكل ديبلازا Mikel de Epalza، هذه المقارنة تسمح باستنتاج نماذج (براديغمات Paradigmes) للأقليات المسلمة وفقاً لتصنيف معين. ثانياً: استخدم المقارنة بين تديّن الأقلية المسلمة في أوروبا وتديّن البروتستانت.

والسؤال الذي يطرحه المؤلف متعلق بإظهار الكيفية التي ينزلق بها الإسلامي الأوروبي في صياغة الدين، وفي الممارسة الدينية. فغياب الاجتهاد -في اعتقاده- ترك المجال حراً للمبادرة الفردية والشخصية، في حين أن قراءة النص، والمخيال المشترك ومحتوى الفتاوى بقيت كلها جامدة ولم تتحرك. فالموجود الآن وهو في حالة تحرك، هو التملك الفردي والتجسيد الاجتماعي لكل هذه «المرتكزات الأساسية». فالتدين يجب أن يمارس كاختيار وإيمان، انطلاقاً من بعض المشاهدات والملاحظات ذات الطابع السوسيولوجي، ويخلص المؤلف إلى أن الإسلام في أوروبا تعاد صياغته بعيداً عن ثقافات البلدان الأصلية، وأمام ثقافة مهيمنة تتجاهله، حتى لو كانت متسامحة معه.

لا ينبغي لنا الخلط بين اللاهوت والتدين. فالموقف التديني -في صياغته، والتطبيق العملي وخبرته- هو شيء آخر غير العقيدة. الدين هو أيضاً التدين، وهي ممارسة كثيرة التنوع ومتدفقة، وديناميكية، وليس هناك من داعٍ يجعل «تحديث» الإسلام -أي بالاعتماد على الحس السليم، بالاندماج في الثقافة الأوروبيّة- بإعادة فتح باب «الاجتهاد». فالمبرر اللاهوتي مبرر بعد وقوعه، بما في ذلك لدى أوساط الأصوليين. إن ما يهم، بالتالي، ليست العقيده، ولكن الممارسة العملية للمؤمن. وبالنسبة «لأوليفيي روا»، عندما يتحدث عن إسلام «أوروبي»، لا يتعلق الأمر عنده بمقاربة لاهوتية، أو قانونية، ولكن انزلاق في إدراك وتأكيد الفعل الديني ضمن سياق معين.

نماذج (براديغمات Paradigmes) إسلام الأقلية

يُعرف الإسلام الأوروبي اجتماعياً -بحسب المؤلف- بعدد من السمات: فمن الناحية الديموغرافية هو يمثل الأقلية وسيبقى كذلك، وأيضاً ليس بإمكانه الوصول إلى

السياسي، وقد تشكل فى الغالب على أساس تنقل طوعي للسكان بدوافع اقتصادية، باستثناء الأوروبيين الذين أسلموا، والحركي (Haraki الجزائريون الذين كانوا مجندين في صفوف الجيش الفرنسي إبان الثورة الجزائرية)، أما البوسنيون والألبان فهم استثناء آخر، ليس موضوع نقاش المؤلف.

هل استمرارية وجود أقلية مسلمة في بلد لا تملك فيه السلطة يعتبر شيئاً جديداً؟، وهل يشكل ذلك قطيعة مع التقاليد الإسلامية؟ كثيراً ما قيل إن الإسلام هو دين شامل ومتكامل، حيث لا يمكن فصل الفتاوى القانونية عن الشريعة الدينية، وعلى هذا الأساس -وبحسب هذا القول- فإن المسلم لا يمكنه أن يعيش إيمانه إلا في مجتمع مسلم.

لا بد من الإشارة إلى أن وجود أقلية من السكان لا يعني بالضرورة حرمانها من السلطة السياسية. ثم إن وجود أقلية مسلمة ديموغرافياً، ومهيمناً عليها سياسياً ليس بالشيء الجديد، وأفضل مثال على ذلك التتار الذين شملتهم روسيا في 1552، (في طوفان من السلافيين المسيحيين الأرثوذكس)، الذين ما زالوا يحتفظون بالهوية الدينية والقومية المعترف بها من طرف كل الحكام منذ «كاترين العظمى». أيضا فإن مسلمي الأندلس Mudejar (كلمة إسبانية ذات أصل عربي بمعنى متدين) عرفوا هذه الحالة قبل أن يُهجَّروا قسراً من طرف المسيحيين في أوائل القرن السابع عشر.

وفي الواقع، وخلف هذا النمط المثالي، هناك وضعيات وحالات أكثر تعقيداً. أولها، تلك التي عرفها مسلمو إسبانيا (Mudejar) الذين نُصّروا قسراً والذين رفضوا ذلك، لم يختاروا الهجرة، لكن تم طردهم. ثانياً، كانت هناك أقلية من السكان المسلمين على جميع المستويات، ولكنها لم تتعرض أبداً للتعدي: سكان الهوي في الصين، يشكلون عشرات الملايين، مثل مسلمي كمبوديا أو تايلندا، بل وأيضاً الهند. وأوروبا الشرقية، لديها تقاليد الاعتراف بالعبادة الإسلامية (قانون 1784 في روسيا، وقوانين 1874 و1912 في النمسا، ناهيك عن الأقليات المسلمة التي تعيش في اليونان).

هذه الأمثلة تُبيّن أن هناك سوابق وبراديغمات (نماذج) تاريخية تسمح بالاعتقاد بوجود أقليات إسلامية تعيش في مجتمعات لمدة طويلة، دون أن تكون لديها السلطة

السياسية. وفي هذا الإطار فإن السؤال الذي يطرحه المؤلف: ما هو تأثير هذا الوضع على موقف الإسلام وعلى تدين المؤمنين؟ والإجابة يقدمها بالاهتمام بمقارنة مواقف مسلمي الـ Mudejar، (الذين بقوا في أسبانيا بعد سقوط الأندلس)، وفقا لتصنيف وضعه مايكل ديبلازا Mikel de Epalza، ومقارنتها مع تلك المواقف المستجدة اليوم لدى الأقليات الإسلامية، والتي سوف تسمح لنا بالتعرف على ما هو ثابت في تاريخ العالم الإسلامي، وما هو جديد في الوجود الإسلامي في أوروبا:

النزوح أو الهجرة: هو رحيل المسلمين إلى المغرب العربي والشرق الأوسط بعد سقوط الأندلس. ولكن هذا الموقف مؤقت، حتى ولو أن هناك دعوات إلى عودة مسلمي أوروبا إلى بلدانهم، فهي تمثل أقلية صغيرة.

الرغبة في استرداد الأندلس بعد سقوطها سنة 1492. موضوع الجهاد المسلح للاستعادة -على حسب المؤلف- غائب عن الأدبيات الإسلامية المعاصرة، مما يدل على أن الاسلام يعتبر نفسه اليوم في وضع دفاعي.

بحسب مايكل ديبلازا Epalza de Mikel فقد عرفت إسبانيا حركة تنصير على نطاق واسع، سواء كان طوعياً أم مفتعلاً، لكنها نادرة جداً في أوروبا اليوم، بيد أنها كثيفة بين مسلمي أهل الشام، الذين هاجروا إلى أميركا اللاتينية في القرن العشرين (خير مثال على ذلك الرئيس الأرجنتيني كارلوس منعم).

هناك نموذج (براديغم) تاريخي يمكّن من الدعوة إلى التعددية الثقافية الطائفية بدعم قانوني، في شكل عرقي أحياناً، أو ديني أحياناً أخرى، ولكن في نهاية المطاف كلاهما يؤدي إلى الآخر.

الفتاوى التي تنادي بالهجرة لا معنى لها ولا قيمة، فبعض المؤلفين المعاصرين، مثل «طارق رمضان»، يصرون على أن التعايش ممكن بموجب القانون الديني، بما أنه لا توجد حالة حرب بين المسيحيين والمسلمين.

ضرورة أسلمة المجتمع «المسيحي»، وخصوصاً من خلال الجدل الديني، الذي فيه محاولة إقناع المسيحيين بأن اكتمال دينهم لا يتم إلا بالإسلام. وفي هذا الإطار يقدم

المؤلف نموذج حركة «المهاجرون» Mohajirun المنحدرة من حزب التحرير الإسلامي، الذي تأسس في بريطانيا من قبل «كليم صديقي» والتي يقودها «عمر بكري»، ومهمتها تتمثل في إقامة دولة إسلامية، بما في ذلك العالم الغربي؛ فاسم الحركة يدعو إلى المفارقة، بما أن مصطلح «المهاجرون» يستخدم هنا للدلالة ليس على أولئك الذين يهاجرون من بلد لم يعد إسلامياً نحو أرض الإسلام، ولكن عكس ذلك، مما يشير إلى وجود خلط شائع بين أرض الإسلام، وبين الأرض التي ليست كذلك. هذه الحركة عبارة عن أقلية صغيرة جداً، وتشتهر بتجاوزاتها ومغالاتها (كدعوة «كليم صديقي» إلى إسلام رئيس الوزراء جون ميجور). لكن ذلك يدخل في سياق تقاليد إسلامية تتعلق بخرافات شهيرة، كالادعاء بإسلام شخصيات مشهورة، ملك إنجلترا John Lackland أو القائد كوستو Commandant Cousteau.

لا يمكن مقارنة المقاومة المسلحة لمسلمي الأندلس، بالاعتداءات التي تقع بأوروبا، فهي عبارة عن مواقف هامشية جداً (فالإسلام، برأي المؤلف بعيد كل البعد عنها).

الحالة التي عرفها كل من مسلمي الأندلس المنصَّرين (Morisques) والمسلمين الذين هم مظهرياً نصرانيين ولكنهم بقوا محتفظين بالعادات والتقاليد المسلمة، حالة ليس لها معنى في عصرنا، لعدم وجود سياسة التنصير القسري، نتيجة (و على عكس ما يعتقده الكثير من المسلمين) كون الغرب لم يعد مسيحياً. ولكن ربما أمكن وضع «المسلمين الملحدين» في فئة مماثلة، وهم الذين لا يؤمنون، ولكن يحتفظون بعادات وتقاليد إثنية أكثر مما هي دينية.

البحث عن الهوية أم الإيمان؟

هذه المقارنات -في اعتقاد الكاتب «أوليفيي روا»- تساعد على إظهار ما هو جديد في أوروبا اليوم: ليس هو إسلام الأقلية، إنها إجابات جديدة لهذه الوضعية في ظرف تتميز فيه العلاقات بين الغرب والإسلام بعدم التناظر، ليس فقط لأن الغرب هو الذي يتزعم العولمة، ولكن أيضا لأن الغرب لم يعد يتصف بالتّدين، ويرى في المسيحية مجرد تراث ثقافي، في حين أن جزءاً من المسلمين يحاول تعريف نفسه أمام الغرب بوصفه أساساً مجموعة دينية.

وضمن هذا السياق التاريخي المعاصر يقدم المؤلف أربع إجابات جديدة، جميعها محددة بتشكيل فضاء هوية خاص بالمجتمعات الغربية المعاصرة. الإجابتان الأوليتان تدوران حول مفهوم طائفة تدخل جزئياً ضمن معالجة معينة. أما الإجابتان الأخيرتان ففيهما نوع من الابتكار والتجديد.

أولاً: الطائفية الأصولية الجديدة: هنا لا يعرف المسلم بأصله، ولكن بتمسكه بنظام من المعايير تتميز بالدرجة الأولى من حيث الشرعية وغير الشرعية. الموقف النقدي للأصولية الجديدة من ثقافات بلد الأصل لا يقبل التأويل: فإما أن تكون مسلماً أو لا تكون. إلا أن نزع الشرعية عن المسلم الآخر تمنع أي شكل من أشكال التضامن من أي نوع كان ثقافي أو إثني.

ثانياً: الطائفية العرقية الجديدة: بغض النظر عن الممارسة الفعلية، فالمسلم هو الذي من أصل مسلم أو من أسلم. على هذا الأساس يتم التفاوض مع الدولة، لأجل الاعتراف بوضع خاص لمجموعة خاصة. هنا يتم لعب ورقة التعددية الثقافية وحقوق الأقليات، ومن ثم تعريف الدين بوصفه مجموعة مشكّلة وليست في طور التشكل.

ثالثاً: تقمص «تديّن علماني»: كما هو الشأن في الكاثوليكية المعاصرة، يفصل بين الفضاء العام والخاص وعدم التباهي، مع إعلان الانتماء إلى طائفة رمزية بحتة، وهذا من دون شك ما يشكل الممارسة التلقائية للأغلبية الساحقة من المسلمين.

رابعاً: إعادة صياغة للتدين ضمن فضاء أكثر فردية: تدين روحاني وأخلاقي، توضع فيه المسألة القانونية، في سياق نظام للقيم تدور حول «الإسلام الإنساني». هذا الاتجاه، حاضر بقوة -حسب المؤلف- لدى صغار الأئمة الذين يستخدمون اللغة الفرنسية في الوعظ والخطب، على الرغم من أن ذلك قد يكون مجرد موقف ممكن من بين مواقف أخرى، يتميز بكونه أكثر انتشاراً، وأقل إثارة للانتباه من بقية الأشكال الأخرى للطائفية.

العرقية الجديدة هي عبارة عن شرك فطن إليه عدد من الأئمة والمناضلين، وأدركوا بأنها تحصر الإسلام في شكل من أشكال الانتماء الإثني والعرقي، وتنكر الطابع

الكوني للدين الإسلامي. في حين أنه اليوم، في أوروبا، أن تكون «مسلماً» أصيلاً فذلك قد يعني إثنية جديدة وليس ديناً، وعليه فذو الأصل المسلم يمكن أن يعلن إلحاده، أو أن يتحول إلى دين آخر، أو إلى تبني هوية العرقية الجديدة، حيث الإيمان ليس له أي دور.

ومشكلة طائفية العرقية الجديدة تبدو جلية: والعلامة (Marqueur) المختارة هي الإسلام، بهدف تجاوز الهويات الإثنية الأصلية لبناء هوية مشتركة دينية بحتة، شاملة وعالمية، لكنها بدورها تتحول إلى علامة لعرقية جديدة، يكون فيها المسلم مؤمناً وممارساً بالمصادفة. ويتجلى ذلك في الكثير من الخلط في فرنسا بين «العربي» و«المسلم»، وبين «As Jans» المسلمين في بريطانيا.

الإسلام في أوروبا يقدم على أنه «منفصل» ثقافياً واجتماعياً، أي يرفض أن يكون بمثابة دين «عرقي» وكتعبير عن ثقافة مستوردة، والتي من شأنها أن تتناقض مع رسالته الكونية. والمسلمون الممارسون لدينهم في أوروبا لا يريدون أن يُنظَر إليهم على أنهم عرب، أو أتراك أو باكستانيون، ولكن كمسلمين، مما يسمح لهم بالتهرب من التمايز الاجتماعي والاقتصادي. الإسلام لم يعد ثقافة، وينبغي أن يكون كدين ضمن فضاء علماني يقوم برسم حدود ما ينتمي إلى الفضاء الديني، حتى لو كان هذا التحديد يتغير تبعاً للبلد الأوروبي والعصور.

الفكرة التي عادت للنقاش حول أن الإسلام يشمل كل جوانب حياة الإنسان، تترجم منطقيا، برفض لكل ما لا يمكن تصنيفه حسب البراديغم الديني (كالفن على سبيل المثال)، كما يتجلى ذلك في سلوك طالبان في أفغانستان. ومع ذلك، فمن الواضح أن الأصولية الجديدة ما هي إلا نزعة ضمن فضاء أكثر تعقيداً، ومما قد يدعو للقلق، المقاربة التبسيطية التي تختصر مشكلة الإسلام في الانزلاق من الإسلاموية إلى الأصولية الجديدة.

دين ثابت وتديّن جديد

عندما يتحدث «أوليفيي روا» عن إعادة صياغة، فالمسالة بالنسبة له ليست مسألة لاهوتية، أو حتى مسألة قانونية. ويصطدم هنا بالنقاش المتكرر من أن الإسلام شامل يدير

ويسيّر كل جوانب حياة المؤمن، بما فيها القانونية، والاجتماعية والسياسية، مما يفترض وجود مجتمع إسلامي. فالسؤال المطروح هو كيف يمكن دمج أقلية مسلمة في مجتمع لائكي، ذي تقاليد مسيحية، وليبرالي بصورة متزايدة، فرداني وأناني (Individualiste)؟ هناك فكرة كثيراً ما يتكرر ذكرها، وهي أن الدخول في الحداثة لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق إعادة فتح باب «الاجتهاد»، أي العودة إلى التفسير بغية الإمساك بمقاصد القرآن، بهدف تجنب كل من الدوغماتية وشرع التقاليد. وتهدف هذه المقاربة الإصلاحية خصوصاً، لإعلان أن العناصر الأكثر إثارة «للصدمة» في نظر الغرب، هي من قبيل الأحكام المتعلقة ببتر أطراف السارق، ورجم المرأة الزانية، بل وحتى قضية تحجب المرأة. كل هذا بحسب الكاتب «أوليفيي روا» ليس مفروضاً في النصوص الأساسية، بل نتاج التفاسير التي ظهرت بعد ذلك، وهي في حدّ ذاتها إما كاذبة أو متقادمة، وتنطلق من سياق تاريخي واجتماعي عفا عليه الزمن.

باختصار، يتعلق الأمر باستعادة ديناميكية بدايات الوحي والممارسة الفعلية للرسول والخلفاء الراشدين، ضد دوغماتية وكتابية فقهاء ظهروا بعد سنوات أو حتى قرون من نزول الوحي. وهذا هو النهج الذي نجده مواضيع مختلفة لدى كل من، «محمد أركون»، و«فاطمة مرنيسي» و«طارق رمضان». إننا نعتقد أن «أوليفيي روا» يقدم سلاحاً للذين ينتقدهم عندما يمنع عنهم تفسير النص، بحجة بعد المسافة بين زمن الوحي وزمن الفقهاء المفسرين الذين أتوا قروناً بعد ذلك، في حين يحلّله على من تبنّوا فتح باب الاجتهاد. نعتقد أن الأمر يتعلق بقبول النقاش والحوار وتقديم الحجة والإقناع، بدل رفض كل ما يأتي به الآخر، وترتيب العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية.

إذا كان هذا المنهج مثيراً للاهتمام بالنسبة لغير المسلم، فإنه يقتضي عقلنة (Intellectualisation) العلاقة بالإسلام، ورؤية فقهية وفلسفية متجددة، فجماهير المسلمين الذين يعيشون في أوروبا ليست على استعداد لتلقي ذلك في الوقت الحالي لثلاثة أسباب يذكرها الكاتب:

- لأن التمازج الثقافي المذكور أعلاه قد تم على حساب ترقية علماء، متعلمين بالمعنى التقليدي، ويتقنون المعارف الحديثة، حتى وإن وجدوا، فإنهم يفتقرون إلى الأداة

البيداغوجية التي تسمح بالتواصل مع جماهير المسلمين. لا يوجد هناك مؤسسات للدراسة والبحث والتكوين.

– السبب الثاني يتعلق بأثر أشكال إعادة الأسلمة التي تهزّ العالم الإسلامي على مدى خمسين عاماً. بين إسلاموية تؤدلج الدين وأصولية جديدة تختصر الدين في تطبيق الشعائر والمحرمات، فلا يوجد هناك مجال للتفكير الفقهي، ولكن الأدهى والأمَرّ وجود شكوك تحوم حول «الفيلسوف»، الذي يشتبه فيه دائماً بأنه يروج «لإسلام أمريكي» (والتعبير إيراني).

– السبب والعائق الأخير، هو أن الإسلام «الرسمي»، الذي أوجد لمواجهة الإسلام المتطرف، من طرف حكومات تقرّ أحياناً بالإسلام في الدستور (مصر)، وفي أحيان أخرى تعلن بصراحة علمانيتها (تركيا)، هذه الحكومات لا تترك المجال مفتوحاً أمام أي إصلاح، أو حتى مجرد نفض الغبار عن التقاليد، سواء تعلق الأمر بجامعة الأزهر في القاهرة، أو «ديانات» Dyanet (مديرية الشؤون الدينية في تركيا). فالتسوية السياسية التي ترغب في إنشائها أنظمة قليلة الديموقراطية مع السلطات الدينية، يُدفع ثمنها، (حتى وإن كان ذلك يثير الاستغراب) عن طريق الفكر المحافظ. وتيارات إعادة الأسلمة الحالية في الشرق الأوسط لا تذهب نحو فتح أبواب الاجتهاد، حتى في المذاهب التي تعترف بهذا المبدأ (كالمذهب الشيعي والمذهب الوهابي، اللذين عرفا نوعاً من التقارب، وهو حدث نادر، في معارضتهما للمذهب السنّي الأرثوذكسي، ولكن اليوم كلا المذهبين يمثلان، على نطاق واسع، نظامين سياسيين مختلفين).

إذا ما تم بالفعل تطبيق تعليم إصلاحي للإسلام في أوروبا، سيكون هناك انقسام بين إسلام أوروبي، يفترض أن يكون عصرياً وليبرالياً، وإسلام آخر «شرق أوسطي» محافظ. ومما لا شك فيه أن هذا الانقسام هو رغبة دفينة لدى العديد من العلمانيين المروّجين لمثل هذا المشروع من غير المسلمين، في حين أن الرغبة المعلَنة للمبادرين المسلمين لهذه المشاريع هي عكس ذلك، وتتعلق بجلب الإسلام وتثبيته في أوروبا Déterritorialiser l'islam، والقيام بدور طلائعي تجاه مسلمي الشرق الأوسط، سجناء مؤسسات متحجرة

وإشكاليات سياسية خانقة. إذا ما تم عمل المشروع بهذه الصفة (حتى بنوع من اللُّبس)، فلم لا؟

ولكن يبدو من الصعب تنفيذ مثل هذا المشروع. أولاً، لأنه يترك العملية تحت رعاية سلطات تبحث قبل كل شيء عن إسلام «معتدل» (وهنا المصطلح ليس له نفس المعنى في بريطانيا وفرنسا، حيث أن الحجاب هو دلالة على المحافظة الاجتماعية في البلد الأول، وبالتالي الاعتدال، في حين أنه يدلّ على الراديكالية والأصولية في فرنسا).

وعدم إمكانية الإكراه القانوني والاجتماعي والطائفي والعرقي يعني ترك المجال للفردانية Individualisation والذاتية Subjectivation تجاه العلاقة مع الإسلام. فاتباع السنن والقواعد Normes هو قرار شخصي يجب الاحتفاظ به، واتخاذ موقف واضح بالنسبة إلى الآخرين وإلى أنفسنا. فمن الضروري إذاً تبرير الإيمان والإسلام من خلال عقلنة الخطاب، وإدراك ربط العمل بالخطاب.

إبداع في التدين وعودة الفرد

يلاحظ الكاتب أن وجود أقلية لا يعني بالضرورة تكيّفاً وتحديثاً (Aggiornamento) للفقه أو القانون، ولكن أوجد انفصاماً بين نقاش فقهي مسدود، وإبداع في التّدين متمركز حول الفرد. إن هذه الاتجاهات الجديدة في الإسلام الأوروبي، قاسمها المشترك هو الإصرار على تحقيق الذات في ممارسة الشعائر الدينية. ولا يتعلق الأمر بإصلاح الإسلام، بما أنه لا المذهب ولا نصوص المفسرين المشرّعين هما موضوع نزاع، فذلك الجزء من النص نسبي بالدعوة للغايات، والتذكير بالروح والمعنى في خطب ومواعظ براغماتية وعملية قبل كل شيء، هدفها ليس تكييف العقيدة مع العصر الحالي، بل تزويد المؤمن الضعيف التكوين دينياً، بمعنى للعيش فى عالم ليس للشريعة البحتة فيه معنى اجتماعي.

يعتقد الكاتب أن أكبر مساهمة للهجرة في الفكر الديني، كونها تجبر على تصوّر الدين صراحة كفعل اختياري، فالدين خيار هنا، ومن هنا هاجس الأصوليين المغتربين

بالنسبة لـ«المرتد» سلمان رشدي، فالمشكلة هي مشكلة المهاجرين (في حين أن المشكلة في إيران هي من قبيل السياسة الخارجية: الرأي العام الإيراني لم يكن مهتمّاً تماماً بهذه المشكلة)، لأن الارتداد عن الدين الإسلامي في أوروبا يثير مسألة حدود الطائفة، طائفة لم يعد لديها حدود إقليمية. والمسألة هنا ليست ما إذا كانت اللائكية هي «قابلة للتحقيق» في الإسلام، لأن ممارسات المسلمين بوجودهم في أوروبا ضمن فضاء لائكي، سمحت بخلق اللائكية الخاصة بهم.

يذكر «أوليفيي روا» المفكّر «طارق رمضان» عندما يتحدث عن «الإنسانية المسلمة». أو الشيخ البوطي المعتاد زيارة باريس وستراسبورغ من خلال كتاباته وخطبه التي تبث في أوروبا، وهو يصر على تحقيق الذات في الإسلام، ويناقش المشاكل الأخلاقية، المتعلقة بزرع الأعضاء، والتلقيح الاصطناعي؛ ولا يوجد ابتكار فقهي في محاولة التمركز حول الإنسان. وفكرة أن الإسلام دين «الفطرة»، يلبي احتياجات وغرائز الإنسان الحيوية، ويضعها في منظومة قيم ضمن سياق على علاقة بيوم الحكم (يوم القيامة)، فكرة الفطرة هذه هي ثابتة من ثوابت التأويل والتفسير الإسلاميَّين. فالإنسانية الإسلامية ليست بالشيء الجديد، ولكن هنا تصبح القالب الذي يضع في منظوره جميع الأوامر القرآنية.

هذا الابتعاد والمسافة تجاه ما هو قانوني يرجعهما المؤلف إلى سببين:

- مأزق تصور قانوني بحت في سياق إسلام الأقلية، والسبيل الوحيد للحفاظ على أسبقية إشكالية المحلّل والمحرّم هو سبيل الأصولية الجديدة.

- واستيعاب الإسلام بوصفه إيماناً وتجربة شخصية، لا القانون ولا الضغط الاجتماعي ولا أبسط التقاليد أو العادات، بإمكانها أن تدفع ذا الأصل المسلم إلى ممارسة شعائر دينه.

يعتقد المؤلف بأن المقارنة مع البروتستانتية الشعبية لها أكثر من معنى. أولاً، أن كل فرد يمكن أن ينصّب نفسه كمعبّر عن الحقيقة. ثم إن الوعظ يفوق الفقه. إنه يتحدث مع شخص ما وفي الوقت نفسه يتحدث إلى نفسه. الوعظ أكثر من التأمل. فإعادة الأسلمة Réislamisation في الأحياء الصعبة تبدو أقرب من عمل الكنائس البروتستانتية، (لاسيّما

المعمدانيين Baptistes) ، في غيتوهات سود أمريكا، من إنشاء نظام إسلامي على شاكلة طالبان أو فتاوى شيوخ الأزهر.

نحو استيعاب الغرب

يعتبر «أوليفيي روا» أن الإسلام في الغرب، هو تجربة فردية، وليس طائفية. الافتقار إلى ابتكار فقهي حقيقي يجعل من الإصرار على الأمة قوي. فالأمة الخيال هي تجريد، ليس لها أرض Déterritorialisée، وهي حاضرة في الأناشيد والخطب، وفي النقاشات التي لا نهاية لها على شبكة الإنترنت، وحتى في بداوة جهاد ضواحي المدن الأوروبية، الذي يدفع المناضلين المستأصلين إلى السفر إلى أفغانستان أو البوسنة.

إن الطائفة الجديدة Néocommunauté هي شيء ملموس، ونحن نقترب منه. وهي الشيء الذي نخلقه من حولنا، حول مسجد أو جمعية (ودادية)، والرابط الوحيد الذي يجمع هو الدين وليس العِرق. الإسلام في أوروبا يتكون ضمن عملية محو العرقية Désethnisation في فرنسا ومحو التعريب Désarabisation. يقول المؤلف بلسان الكاتب الإيراني الأصل «خوسرو خفر. ف» F. Khosrokhavar، إن «الاختلاط الطاهر»، حيث الفتيان والفتيات يمكن أن يلتقوا بكل طيبة وشرف أمر ممكن أن يتحقق. هذا التوتر بين أسلمة هشّة، والتي هي اختيار شخصي، ومقاربة طائفية، يخلق مشكلة تعريف هذه الطائفة.

ومما يثير اهتمام المؤلف، أن الناشطين الإسلاميين في أوروبا، وبعد ابتعادهم عن «الثقافات المسلمة»، عادوا إلى مفهوم الثقافة للحصول على الاعتراف، أي «أن تعيش في انسجام مع عقيدتك وثقافتك» كما يقول «طارق رمضان». ولكن أي نوع من الثقافة؟ أو بالأحرى ما هو المعنى الذي تأخذه كلمة ثقافة هنا؟ كيف ينبغي لنا أن نفسّر حرف «الواو» هنا؟ هل الإيمان لا يتحقق إلا عندما يتجسد في الثقافة؟ أم أن الثقافة هنا هي استعارة Métaphore للدين الضائع، أي حنين، وتظاهر مزيف؟ لقد رأينا أن هذا «الإسلام الأوروبي» يسعى إلى أن يُبنى خارج الثقافات الأصلية، وعلى أسس دينية بحتة.

ثم يلاحظ المؤلف ازدواجية عدد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين تجاه «هنتنغتون Huntington» صاحب «حرب الثقافات». فمن جهة، هو مدان على نزعته «المركزية الغربية Occidentalo-Centrisme»، ولكن من جهة أخرى، تسمح نظريته باختصار الغرب في ثقافة (كبقية الثقافات الأخرى)، وليس نموذج عالمي للعقلانية.

النموذج الفرنسي

ما هو الموقف الذي ينبغي اتخاذه في مواجهة الإسلام «الفرنسي»؟ هذا التفرد Individualisation للإيمان وللممارسة الدينية يتم جنباً إلى جنب مع غياب مؤسسة دينية معترف بها، كل الجهود التي تبذلها الحكومة الفرنسية لإقامة هيئة إسلامية رسمية تتناقض مع حركة التفرد Individualisation هذه، التي هي بلا شك أحسن أوربة Européanisation للإسلام، ولكن أيضاً علامة لعدم الثقة في قدرة المؤمنين على صياغتهم بأنفسهم لعلاقتهم بالدين وعدم قدرتهم على الاندماج في المجتمع الفرنسي، اندماجاً متنوعاً وديناميكياً.

من هو المفاوض؟ لا توجد طائفة مسلمة في فرنسا، وأي إضفاء «لطابع رسمي» لهيئة معينة سيضعها في موقف المفاوض، ولكن سيجبرها أيضاً، على أن تقرر وتعرّف ما هو «الإسلام الجيد»، مما يخلق معارضة من طرف من تم استبعادهم من الاختيار، ويضع الهيئة المعترف بها في موقف معقد من الموالاة Conformisme ومن ابتزاز الدولة، لأن شرعيتها تستمدها من الدولة وليس من الطائفة، فهي موالية وممتثلة Conformisme من حيث أنها ستكون مضطرّة لتقديم ضمانات للدولة، وابتزاز، لأنها ستكون قادرة على فرض عدد من التدابير للحصول على الشرعية، وأيضاً وبالأخص، سيتعين عليها أن تدفع نحو معادلة بين «المهاجرين السابقين» والمسلمين بهدف ضمان وجود قاعدة اجتماعية افتراضية مسالمة. وأمام هذه الإشكالية، يذكّر المؤلف بأن مجلس البروتستانتية، هو قبل كل شيء هيئة داخلية، وليست للتحاور مع الدولة.

ذلك أنه من خلال الإسلام، تريد الدولة معالجة، بل حتى تسيير القضايا المعقدة: إدماج المهاجرين، أزمة الضواحي، والعلاقات مع الشرق الاوسط، وهلم جرا. ومن المهم

تجزئة Déglobaliser وتفكيك مقاربة الإسلام هذه، التي هي في انفصال تام عن ما يجرى في المجتمع من أشكال حقيقية لإعادة الأسلمة Réislamisation. والمقاربة يجب أن تكون محلية: فالطوائف الثقافية التي استقرت حول مسجد ما هي المفاوض للسلطات المحلية.

ويختتم «أوليفيي روا» كتابه بالدعوة إلى فصل مسألة الإسلام في فرنسا عن مسائل أخرى تتعلق بمهاجري الجيل الثاني Beurs، أو تلك التي تخص الضواحي، أو مشكلة الشرق الأوسط، حتى ولو وُجدت بطبيعة الحال، تداخلات. ولكن لا يتعلق الأمر لا بمشاكل اجتماعية ولا بعرقية جديدة Néoethnicité ولا باستراتيجية. يتعلق الأمر بكل بساطة بالدين، الذي من واجبنا –يقول المؤلف– أن نعترف له بفضاء خاص به، مهما بلغ في التجريد، قبل دراسته من خلال تجسده الاجتماعي أو الاقتصادي أو الانتخابي. لا يجب اختصار الدين في الآثار الاجتماعية والثقافية، حتى وإن كنا ندرك الدين من خلالها. إن عدم الاختصار هذا يعتبر شرطاً منهجياً للعيش في فضاء لائكي.

ملحق معجمي

المعنى	المقابل باللغة العربية	الكلمة/المصطلح
تكيف الفرد أو الجماعة مع الثقافة المحيطة والمهيمنة	التمازج الثقافي	Acculturation
	متعامل	Acteur
	الغيرية	Altérité
التكيف مع التقدم، العصرنة، والإصلاح	تكيف/تأقلم	Aggiornamento
مفهوم وضعه Durkheim يعني فوضى اجتماعية ناجمة عن عدم وجود معايير مشتركة في مجتمع ما.	فوضوية/لانظامية	Anomie
شباب الجيل الثاني من أبناء المهاجرين إلى فرنسا	شباب الجيل الثاني في فرنسا	Beurs
	الشيعة	Chi'ites
	رمز/مرموز	Code
	طائفية	Communautarisme
	طائفة	Communaut
	ولاء/امتثالية	Conformism
	مواطن عالمي	Cosmopolit
	الكونية	Cosmopolitism
	تفكك طائفي	Décommunautarisation

Déculturation	انسلاخ ثقافي	فقدان كل أو جزء من الثقافة التقليدية، والاندماج ضمن ثقافة جديدة
Délégitimisation	نزع الشرعية	
Déracinement	استئصال/اقتلاع	
Désarabisation	محو التعريق	
Désethnisation	محو العرقية	
Déterritorialisation	غياب الأرض/إلغاء الحدود	
Déterritorialiser l'islam	جلب الإسلام وتثبيته في أوروبا	
Enracinement	الانغراس	
Ethnicité	عرقية/إثنية	
Fondamentalisme	الأصولية	
Hétéronomie	تبعية	من يتلقى القانون من خارج قيمه، بدلا من التعامل بقيمه الخاصة به.
Identité	هوية	
Individualisation	تفرد	
Individualiste	فردان/أناني	
Infranational	المستوى دون الوطني	
Intellectualisation	عقلنة	
Islamisation	أسلمة	
Islamisme	إسلاموية	
Islamiste	إسلاموي	
Marqueur	علامة	

Néo-ethnicité	عرقية جديدة	
Néo-Fondamentalisme	الأصولية الجديدة	
Normes	السنن/القواعد	
Occidentalo-centrisme	نزعة «المركزية الغربية»	
Paradigmes	براديغمات= الأنساق/ النماذج	
Plasticite du religieux	مرونة المتدين	
Privatisation	خوصصة أو خصخصة	
Post-islamisme	ما بعد الإسلاموية	
Praxis	الممارسة العملية	
Recommunautarisation	إعادة للتشكيل الطائفي	
Réislamisation	إعادة أسلمة	
Retraditionalisation	إعادة بعث مجتمع تقليدي	
Rites	طقوس/شعائر	
Ritualiste	طقوسي	
Scripturaisme	كتبية/خطية	
Sunnites	السنة	
Supranationalisme	ما فوق السلطة الوطنية	
Théologie	فقه، لاهوت	
Théologique	فقهي، لاهوتي	
Tolérance	التسامح	
Transterritorialité	عبور الأقاليم	
Universalité culturelle	شمولية ثقافية	

كتاب:

إسلام السوق: الثورة المحافظة الأخرى(*)

المؤلف: باتريك هايني

قراءة: فرج نعيم

يمكن قراءة ظاهرة الدعاة الجدد وفق مداخل تفسيرية متعددة، لعل واحداً منها هو ما صارت تؤكده دراسات الإسلاموية الفرنسية حول «فشل الإسلام السياسي»، أو «ما بعد الإسلام السياسي»، التي تأتي معبّرة عنها كتابات كل من أوليفيي روا، وجيل كيبل، وفرانسوا بورجا، وغيرهم.

(*) L'Islam de marché: L'autre revolution conservatrice. 108 pages. Seuil. 2005

يمثل الباحث السويسري باتريك هايني الجيل الثاني من المهتمين بظاهرة الصحوة والصعود الإسلامي، وهو جيل يمكن وصفه بأنه جيل معرفي عابر للحدود الأيديولوجية، أكثر منه منتمياً إليها، ويعتبر مدخل الطبقة هو المدخل التفسيري الذي اعتمده في الكتاب الذي نحن بصدد قراءته.

ولد باتريك هايني عام 1968، وحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية بأطروحة حول «الشباب والسياسة في إمبابة/القاهرة» والتي حصلت على جائزة أفضل رسالة جامعية بالفرنسية عن العالم الإسلامي عام 2001، وهو يعمل حالياً خبيراً سياسياً في المجموعة الدولية لإدارة الأزمات بمكتب المجموعة في بيروت، وله قبل هذا الكتاب كتاب «عالم الفتوات»، واشترك مع أوليفيه روا في تأليف كتاب «ما بعد الإسلام السياسي Post Islamism» سنة 1998، كما سبق له العمل في اللجنة الدولية للصليب الأحمر في البحرين والجزائر وغيرهما.

وقد صدرت الطبعة الأولى من كتاب «إسلام السوق: الثورة المحافظة الأخرى» عن دار النشر الفرنسية «لوسوي» ضمن سلسلة «جمهورية الأفكار» سنة 2005.

يناقش الكتاب ظاهرة الدعاة الجدد أو المتديّنين الجدد من مدخل طبقي، مشيراً للبعد الاجتماعي لها، والطبقة المستهدفة منها بالتدين الجديد، وهي ظاهرة تتجاوز كثيراً من أسوار الإسلام السياسي، وتشكل دليلاً قوياً على تجاوزه أو الدخول في مرحلة ما بعده. هذه الأشكال الجديدة من التدين والدعوة هي ما يسمّيه الكاتب «الثورة المحافظة الأخرى»، وهي مظاهر دينية خارجة عن الأنساق والتشكلات المعهودة للفكرة الإسلامية والدعوية، التي يبدو أنها استنفذت طاقتها وعوامل جاذبيتها بشكل كبير، ليظهر خطاب ديني لا يصح وصفه سوى بالجديد، وهذه الحداثة أو الجِدّة التي تأتي في مضامينه وأشكاله، إنما تأتي متماشية مع ثقافة جديدة وتحديات جديدة، تفرضها ما تسمى العولمة وثقافتها.

وكما يرصد باتريك هايني في كتابه، فقد ترافقت هذه الظاهرة مع صعود ما يعرف بالإسلاميين الجدد، وهم جيل خرج عن ربقة الحركات الإسلامية وعن مسلماتها، نحو رؤية نقدية أكثر جذرية، فطرح مقولات من قبيل «عدم الرهان على الدولة»، و«التوجه

نحو الأمة»، كما طرح بقوة مقولة «الجهاد المدني» و«الجهاد غير المادي»، وأكد على أهمية وأولوية قيم كالحرية والمواطنة، وألح على فقه المقاصد والتصالح مع العصر عبر العولمة، لأنها (العولمة) ليست شراً مطلقاً، كما يتجهون لنقد اليقينية والجمود التنظيمي الذي يكسو هذه الحركات.

من هنا تأتي التشكلات الجديدة، كما توضحها ظاهرة الدعاة الجدد، في لحظة مختلفة، يمكن وصفها باللحظة العولمية، تلك التي أتاحت لممثليها من الدعاة الجدد اندماجاً أكثر في خطابها، وتبنياً لها عبر نهج تصالحي معها ومع اقتصادها، بعيداً عن لغة الصدام الغالبة عند الآخرين تجاهها. لذا يبدو طريق الخلاص عند هؤلاء -حسب باتريك هايني- خلاصاً فردياً، يتأتي عبر العمق الروحي والتحقق الأخلاقي والعملي لأصحابه، دون دعوة للعزلة، بل وعلى حد تعبير الداعية عمرو خالد «الدعوة للإيجابية»، ويدعو -هذا الطريق- المسلمين لأن يكونوا أغنياء مؤثرين، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، رجل أعمال ناجحاً.

الإسلام الليبرالي الجديد (النيوليبرالي)

من أهم ما يميز كتاب باتريك أنه لا يقف بالظاهرة -شأن الآخرين- عند حدودها المصرية، كما بدأت مع عمرو خالد، أو العربية، كما اتسعت فيما بعد، ولكن يمتد بها عبر قراءات ممتدة للفضاء الإسلامي، فيستدعي الداعية الإندونيسي عبد الله جمنستيار، والتركي فتح الله غولن، وأسماء أخرى كيوسف إسلام وسامي يوسف وغيرهم. ومن خلال هذا الاستقراء الممتد يؤكد هايني على فرضيته في أن ثمة ميلاً نيوليبرالياً لدى الإسلاميين، تتضح مؤشراته في متغيّرين يؤثران في الحركة الإسلامية منذ عشر سنوات هما:

البرجزة والخروج من الإسلام السياسي التقليدي: ويقصد بالبرجزة التحول إلى الخطاب البورجوازي المعتدل، بديلاً عن الخطاب الراديكالي العنيف والثابت، حيث إنه بفعل دعاة مثل عمرو خالد في العالم العربي، وفتح الله غولن في تركيا، وعبد الله جمنستيار في إندونيسيا، اخترقت عملية الأسلمة أوساطاً اجتماعية ميسورة، ومتصلة

بحركة العولمة وثقافتها، كانت فيما سبق بمنأى عن الحركة الإسلامية، مثل طبقة التجار في إندونيسيا. وقد راكمت هذه البورجوازيات أموالها بشكل مستقل (خارج الشبكات الزبونية للدولة)، وهي مرتبطة بعلاقات اقتصادية مع الخارج.

تجاوز الإسلام السياسي: كثير من النشطاء (أعمارهم 30-40 سنة) ينتقدون أكثر فأكثر الدوغما (الفكر المنغلق) للإسلامية، وتعبيراتها الأساسية أي السياسة (الدولة الإسلامية) والهوس بالهوية (الابتعاد عن الغرب وكراهيته).

وقد كان نتيجة تفاعل هذين المتغيرين أن صار هناك من الأسلمة الجديدة، أو النيوليبرالية، أسلمة للسوق أو إسلام السوق حسب تعبير هايني، يتجه نحو تهميش الدولة، ولا يتكئ كثيراً على قيم كالعدالة الاجتماعية، مؤكداً على التصالح بين الثراء والدين، وبين العصر والتدين، وبين الفرد والمجتمع، بعيداً عن ثنائيات التعارض التي دأب الإسلامان السياسي والتقليدي على ترديدها وتكرارها.

وعلى حسب تعبير هايني، فإنه في الوقت الذي ربط الإسلاميون التقليديون مصيرهم بمصير الدولة/الأمة، صنيعة القرن التاسع عشر، والتي تتعرض للتشكيك، فإن الإسلاميين البورجوازيين يراهنون على تجاوز الدولة، ومثلهم الأعلى هو سياسة أخلاقية، وتصرفات تضع الدين في قلب الفضاء العام المنقسم إلى طوائف بعيداً عن الدولة. إنه نموذج الثورة الأمريكية: دولة قليلة التدخل، ومعالجة التفاوتات الاجتماعية بعيداً عن الدولة (أي عن طريق الصدقات).

لذا كان طبيعياً أن يجد فكر التدين الجديد، قابلته وحاضنته في هذه الطبقات الغنية أو الميسورة، التي تتجه لهذا النمط من التدين، البعيد عن السياسة ومشاكلها، والمتصالح مع الاقتصاد والعصر في الآن نفسه.

في عصر التنافس

جاء ظهور الدعاة الجدد ليس فقط محمولاً على الصورة والتلفزة، ولكن في ظرف فكري وديني، استثمر فيه هذا الخطاب الجديد انفلات الاجتماعي المتدين من جمود وقيود

ووصاية التنظيمي الإسلامي، وتجاوز في الآن نفسه خطاب الأزمة نحو خطاب أكثر قدرة على التوافق والتكيف، وبالتالي كان الأكثر تنافسية وجاذبية بين سائر صور الخطاب الديني الأخرى.

يرصد هايني في خطاب التدين الجديد عمق مقولة السوق وثقافته، سواء في جماهير الظاهرة، أو في روادها من الدعاة الجدد، كما يرصد حضور منطق التنافسية والتطوير والجاذبية بين هؤلاء، حيث يستخدمون -حسب هايني- منطق المقاولات الدعوية، وسائر الطرق البراغماتية الأميركية في التسويق للدعوة، ويعمل كثير منهم كرجال أعمال بجوار كونهم دعاة في الآن نفسه.

ويرصد الكاتب امتداد هذه الأسلمة النيوليبرالية الجديدة أو إسلام السوق، في ظهور وانتشار الفرق الموسيقية الإسلامية، والداعيات الجديدات، وحسن تسويق كل ذلك، عبر التمركز في عصر الصورة وأدواته، بعيداً عن الطرق التقليدية في الدعوة، وثبوتيتها نحو نسق للمحاضرة والحديث يشبه الوعظ البروتستانتي بشكل كبير، ويستخدم كثيراً من أدواته، سواء بقصد أو بدون قصد، شأن عبد الله جمنستيار، الذي اتخذ واعظاً بروتستانتياً مستشاراً له بعد إسلام الأخير.

سيناريوهات إسلام السوق

يقصد هايني بإسلام السوق، الذي وضعه عنواناً لكتابه، تلك العلاقات القائمة بين المؤسسات الاقتصادية والثقافة المقاولاتية الجديدة ذات الأصل الأميركي. وقد حدد سيناريوهات لامتداد هذا المضمون، استعرضها في فصول كتابه الأربعة. ففي الفصل الأول تحدث عن تجاوز الإسلام السياسي، حيث يكشف عن تجمد أصاب التدين النضالي، وهو هذا التدين الذي تروّجه وتلتزمه حركات الإسلام السياسي، والتي بلغت شيخوختها التي تصارع الزمن، ويشعر كثير من المنخرطين فيها بالوصاية والقسوة التنظيمية وكذلك التكلس الفكري، مما جعلها طاردة لعديد من الكوادر ومنفرة لعديد من المتعاطفين معها عن الانضمام إليها.

ويتساءل المؤلف: هل علينا البحث عن جذور الظاهرة «إسلام السوق» في آليات نمو الإسلام السياسي، أم في آليات تبلور طبقة تبحث عن أيديولوجيا؟ ويؤكد أن المسألة تتطور في كلا الاتجاهين، وأننا أمام ما يمكن تسميته «التوافق الورع». فمن ناحية هناك نمو للوسطية والاعتدال لدى الإخوان الشباب المرتبطين عادة بالتجارة والأعمال، وهناك أيضاً العودة للدين في أوساط البورجوازية المرتبطة بالعولمة، الكل يتجه نحو مجتمع تطهري، لكن مفتوح على العالم، مع تركيز على آليات إسلامية لإعادة توزيع الثروة، مثل الوقف، والزكاة، تماماً مثل نمط «مبادرة الإيمان» التي دعى إليها جورج بوش، والتي تهدف إلى تفويض بعض وظائف الدولة «للوسطاء الدينيين».

والظاهرة عند باتريك هايني تتجاوز الدعاة الجدد، فهي تتسع مثلاً لحزب الرفاه التركي، والمشروع السياسي لحزب الوسط المصري، ورجال الأعمال المؤثرين في الحزب الوطني المصري، الذين يعملون بالتعاون مع ضغوط المؤسسات المالية الدولية، التي وجدت في ذلك التيار الديني الجديد دعامة ثمينة لمشروعها الكبير في تقليص دور الدولة في العالم.

ويرصد هايني في هذا السياق تحول عمرو خالد من مرحلة الوعظ إلى مرحلة التنمية، ثم التنمية البشرية ثم العالمية، مشاركاً بقوة في كثير من أحداث العولمة ومرتبطاً بكثير من أرسخ المنظمات الدولية حضوراً وفي مقدمتها منظمة الأمم المتحدة ذاتها. ويرى الكاتب في ذلك مدخلاً محتملاً للتسييس، ولكنه تسييس يتم بطريقة غير تقليدية، ويقدم عمرو خالد نموذجاً ومثالاً على ذلك، حين يطرح نفسه كمصلح اجتماعي وليس كداعية فقط.

يرصد الكاتب مراحل مسار خالد، الذي بدأ بمرحلة الدعوة للتدين بعيداً عن الدوغما السلفية، ثم بعد أن قدم شكلاً للتدين متكيفاً مع احتياجات البورجوازية الجديدة المشتاقة للدين، ولكن غير الراغبة في الخضوع للسلفية المتقشفة، ينخرط الآن في معركته الحقيقية: زيادة تنافسية الأمة الإسلامية بين الأمم، والقضاء على الطابع القدري للتدين التقليدي، مستلهماً النظريات الأمريكية في الإدارة، وفي تحقيق الذات. ويؤكد هايني أن

عمرو خالد قد قدم في برنامج «صناع الحياة» البديل الرئيسي للإسلام السياسي ذي الطبعة الإخوانية، هذا البرنامج الذي استحال حركة اجتماعية ذات طبيعة حداثية: فهو ينتقل من الواقع المعاش، إلى المجال الإعلامي إلى الإنترنت، كما يقدم أشكالاً جديدة من الحركية تندرج تحت ما يسميه بولتانسكي وشيابللو «الروح الجديدة للرأسمالية»، فبدلاً من الحركة بواسطة التنظيم الكبير، يطرح عمرو خالد الشركة الصغيرة، والتي تدافع عنها أدبيات الإدارة الجديدة، وكل ذلك يقوم على مشروع «للتنمية الروحية»، وهكذا لم يعد الاستيلاء على الدولة هو الهدف.

ويتابع هايني قصة النشيد الإسلامي من بداياته الملتزمة، وتعبيره عن قضايا الأمة وبأسائها وضرّائها، إلى ظهور فرق غنائية حديثة تخطب ودّ الأجيال الإسلامية الجديدة، وتمتهن «الدعوة بالموسيقى»، فيرصد ظهور فرق كالهدى، التي تحوّلت من الجامعة إلى الظهور في فنادق الخمس نجوم، وكذلك فرقة سندس، أول فرقة إسلامية للنساء، والتي ازداد الطلب عليها كثيراً، وكذلك التحول من النشيد إلى الأغنية.

كما يرصد الكاتب كذلك ظهور موضات الحجاب، ذلك الرمز الإسلامي أو الإسلاموي الذي كان يحمل فيما مضى رمزية سياسية ما، قبل أن يتحول إلى الاستهلاك الجماعي والموضة، التي يتم التسويق لها وفق قواعد عولمة السوق الأميركية أو النيوليبرالية. ويقدّم الكاتب في هذا السياق تركيا كنموذج إسلامي دالٌ على هذا النهج التصالحي أو التوافقي مع العولمة، مجتمعاً وإسلاميين، حيث ظهرت به بورجوازية إسلامية تصنع فضاءً إعلامياً جديداً تلتقي فيه العولمة بالإحيائية الدينية الإسلامية، وتغير الحشمة من وجهها وملامحها وألوانها وأشكالها، ثم يتوج كل ذلك بالموجة الثالثة من الحجاب في «الإسلام الأوروبي».

ويرصد الكاتب في كتابه كذلك الاستثمار الهائل في الدعوة للصورة والفضائيات، حيث اختلفت الوسائط عن ذي قبل، وهو ما يمكن رصده بوضوح لدى كل من المصري عمرو خالد والإندونيسي عبد الله جمنستيار، فالأول اكتسب الطريقة من متابعة الوعاظ الأميركيين في قنواتهم، والثاني درّبه عليها واعظ أميركي إنجيلي سابق، استطاع مضاعفة أعضاء كنيسته في عامين فقط بفضل تقنيات التسويق الإعلامي، قبل أن يعتنق الإسلام عام 1997 ويصير مستشاراً لجمنستيار.

إن منطق السوق، والجاذبية والتنافسية، والقدرة على التسويق، هو ما صار جلياً في تكوينات ومسارات هذه الظاهرة، ويدلّل المؤلف على حضور منطق السوق برصده للنشاطية العالية لتجارة الأشرطة الدينية في القاهرة، والتي تظهر أن مقاولات الإنتاج والترويج تستطيع تجاوز البنيات السلفية الموجودة، وتسعى إلى الإقناع عن طريق الإغراء، كما لا يجد الدعاة الجدد مانعاً من الظهور في قنوات تجارية محضة أو غير إسلامية، والتي تشتري حق البث لأغراض مادية بحتة. ويؤكد المؤلف أن قانون السوق يستطيع إلحاق الهزيمة بالسلفيين أيضاً فيلجون عالم «التسويق الأخلاقي» -حسب تعبيرهم- أو «السوق الحلال» التي تعبّر عما سميناه التدين الورع.

وما أن يتحول رواد هذا السوق إلى الثراء، حتى يفكروا في «الهجرة» من ضواحي المدن الغربية المهددة بخلايا القاعدة، لا للعيش في البلدان الأصلية وأغلبها مغاربية، بل للاستقرار في بلدان الخليج حيث يوجد الطلب على السلع المعروضة.

ومما يراه هايني في كتابه، أن إسلام السوق يقف مع النموذج الأمريكي في صراعه العالمي ضد النموذج الأوروبي القديم، فهو لا يتبنى القيم الجماعية الأوروبية، ويؤمن بسياسة تقوم على الخطاب الأخلاقي، وهو بذلك يشارك، دون أن يدري، في حرب صليبية عالمية تهدف إلى إعادة تعريف الحداثة، بعيداً عن الميراث العلماني للتنوير الفرنسي المتمحور حول الدولة. بهذا المعنى ليس هناك أي تناقض بين الميل المحافظ الإسلامي والانفتاح على العالم، بل والعولمة؟ نعم، ليس هناك أي تناقض بين الأسلمة والعولمة، فالعالم الذي ينفتح عليه الفرد ليس بالضرورة عالم فولتير وروسو، فالمرء يمكن أن ينفتح أيضاً على الاتجاه البروتستانتي المحافظ.

والانفتاح على العالم مع الرغبة والالتزام بالدين، نجده في النجاح الساحق الذي حققه المغني البريطاني الأذربيجاني الأصل، سامي يوسف، فهو شاب وسيم غني، ويغني بالإنجليزية في الإسلام وفي مديح النبي، مما يجعله معبراً عن الإسلام الجديد الميال للمتعة، والذي يمجد القيم البورجوازية للنجاح الفردي بعيداً عن اللغة الجماعية والفوقية، التي دأب عليها الإسلام السياسي والتقليدي في الفترات السابقة، أو حتى الروحية البعيدة عن الشكل الممتع، كما كان في دعاة مثل الشعراوي وغيره.

ومما يرصده هايني في كتابه، انتشار المقاولات التجارية الإسلامية في فرنسا، والتي تحرص على إظهار الطابع الإسلامي لسلعها، تحت ضغط العلمانية، وتوسع الفئات المستهدفة لتشمل غير المسلمين، مع مواكبة موجات الموضة والثقافة الغالبة، ويمكننا أن نضع في سياقه انتشار ظاهرة الاقتصاد الإسلامي في الوقت نفسه، وهو ما لم يشر له المؤلف.

يتحدث المؤلف في الفصل الثالث من الكتاب عما يسميه «عقيدة الرفاهية»، حيث يشير إلى آليات رواد إسلام السوق في ترويجه عبر الجمع بين الثروة والتقوى، وبين تلبية حاجات جماهير البرجوازية الإسلامية الجديدة، ويذكر في ذلك ما يؤكده عبد الله جمنستيار من أن رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام ذاته كان رجل أعمال ناجحاً، وما يكتب عمرو خالد عن أن الثروة والغنى وسيلة لإتقان التدين، وهو ما تؤكده نماذج كثيرة أخرى، كحركة فتح الله غولن في تركيا، والتي تمتلك عددا كبيراً من المؤسسات الاقتصادية والإعلامية ذات الصبغة الإسلامية المعتدلة، والتي تمثل تياراً اجتماعياً كبيراً غير سياسي.

ويرصد هايني تأثر كثير من ممثلي هذه الظاهرة بكتابات غربية وحداثية، وخاصة في علوم العولمة كعلم الإدارة والإيجابية، فنجد تأثر عمرو خالد في عدد من محاضراته بكتاب مشهور هو «أعمدة النجاح السبعة».

وفي الفصل الرابع يتناول الكاتب هذه الحركة «الملبرلة» -من الليبرالية- الجديدة التي شطبت مطلب الدولة الإسلامية من قائمة الأهداف، أو سكتت عنه، ساعية نحو إنشاء مجتمع مدني فاضل وأخلاقي، يكون فيه الرهان على الأمة وليس على الدولة، بل يرحب بتحجيم دورها، متجاوزاً حتى مفهوم الدولة الحديثة عن دولة الرفاه Welfare State، وهو ما يجعلهم، حسب الكتاب، في الجانب الاقتصادي نيوليبراليين أو ليبراليين جداً أكثر منهم ليبراليين كلاسيكيين، وهم أبعد عن الإسلامية السياسية وأقرب ما يكونون للإسلام الأميركي، إذ يمكن القول إن حداثتهم تتصالح مع الدين، كما هو في النمط الأمريكي المحافظ، ولا تتعارض معه أو ترفضه، كما هو شأن العلمانية الفرنسية مثلاً.

لا شك أن الكاتب قد بذل في كتابه الكثير من الجهد في التنظير، محاولاً الكشف عن فضاءات جديدة لما بعد الإسلام السياسي. فقد فشل الإسلام السياسي، ولكن استمرت الأسلمة كصحوة دينية اجتماعية بعيداً عن السياسة، وتتطور في اتجاه تصالحي، ليس فقط على مستوى الأوطان، ولكن مع العولمة كذلك. ورغم إلحاحها الكبير على الخلاص الفردي، إلا أنه خلاص يأتي معصرَنا ومتكيّفاً مع الواقع ومستجداته، ومستخدماً لمختلف آلياته، أكثر منه منعزلاً عنه أو رافضاً له.

كتاب:
دولة
الدعاة الجدد(*)

المؤلف: وائل لطفي

دار الخيال، القاهرة، ط2، 2007

قراءة: محمد صلاح

لا شك أن قراءة هذا الكتاب تثير الجدل الكثير مع الظاهرة المدروسة فيه، وكذلك مع كثير مما يطرحه كاتبه، الذي يؤكد أنها تضم العديد من التفاصيل في مشهد واحد، فيحضر فيها الديني كما يحضر الاجتماعي والاقتصادي وربما السياسي بشكل كبير، ولعل الأخير بالخصوص يلحّ عليه الكاتب ويشير إليه كثيراً، وهو ما نختلف فيه معه بقوة.

(*) الكتاب: دولة الدعاة الجدد، تحليل اجتماعي، الدعوة الثروة الشهرة.

على الرغم من أن هذا الكتاب يأتي في صيغة صحافية، لا تسعى إلى تعميق تحليلاتها في بنية خطاب الدعاة الجدد، إلا أنه لا يتجاهل العديد من الإشارات المعرفية والتحليلية المهمة في الكشف عن هذه الظاهرة، فضلاً عن ريادته في تناولها ومحاولة تفسيرها، وهو ما يجعل مؤلفه، الصحافي المصري وائل لطفي، يشير في مقدمته إلى تأثّر من كتب بعده به، وخاصة الباحث الأجنبي الذي اشتهر تحليله وقراءته للظاهرة نفسها فيما بعد، وإن لم يصرح باسمه[1]، وأن ما كتبه هذا البعض تضمن ما سبق أن كتبه، حتى كان التشابه بدرجة تطابق الحافر على الحافر على حد وصفه[2].

ومن البداية يسجل الكاتب مؤكداً على موضوعيته، وأنه لا يتحيز إلى الظاهرة أو ضدها، قائلاً في مقدمته: «لا توجد أفكار خاطئة وأخرى صحيحة، ولكن توجد فكرة تلائم عقلي وأخرى لا تلائمه»، ولكن قراءة الكتاب وتصفح أجزائه تشي برؤية أيديولوجية في تحليل الكاتب الاجتماعي للظاهرة، ومن أحكام لا يمكن أن نتركها بدون نقاش.

كان للكاتب سبق في الإشارة لهذه الظاهرة، فقد اهتمّ برصدها وتحديداً أبرز رموزها عمرو خالد منذ وقت مبكر. وكان الأخير لا يزال في المرحلة الوعظية كما يحلل الكتاب مساره، فقد بدأ اهتمام الكاتب بالظاهرة في صيف عام 2000 عبر مقالات نشرتها مجلة «روزاليوسف» التي يعمل بها، كان موضوعها هذا الداعية الشاب الجديد، الذي كان -حسب الكاتب- جديداً حينئذ، ولكن الأهم أن جمهوره وخطابه كانا جديدين كذلك، ومن هنا بدأ تعبير الدعاة الجدد في الظهور، هذا التعبير الذي كُتب له الشيوع في السنوات القليلة الماضية، سواء في مختلف وسائل الإعلام، والأبحاث العلمية، يصح عليه ما كان يقال في المتنبي إنه ملأ الدنيا وشغل الناس، حتى صرنا نسمع -كما يؤكد الكتاب- عن أجيال مختلفة للدعاة الجدد، وتنافسية حادّة بين ممثلي الظاهرة، وكذلك عن طبعات خليجية ومغربية وغيرها منها، بل امتد الجدل إلى مشاكل كثيرة في قراءة الظاهرة، من قبيل المقارنة أو التأثر بما يسمى الوعظ البروتستانتي، أو الاستثمار في الدعوة، والمحاضرة الدينية المحجوزة ومدفوعة الأجر مقدماً.

1 - لعل الكاتب يقصد الباحث السويسري باتريك هايني، المحلل السياسي بالمجموعة الدولية لإدارة الأزمات، الذي صدر له كتاب حول الظاهرة نفسها بعنوان: «إسلام السوق»، ولكنه لم يترجم بعد إلى العربية، وإن ترجمت بعض أجزائه.

2 - الكتاب، ص7.

تحرير المصطلح

يُعرِّف وائل لطفي الدعاة الجديد تعريفاً سلبياً، عن طريق التمييز عن الضدّ، وهم الدعاة التقليديون، الذين تشمل عباءتهم دعاة الأزهر ودعاة الإسلام السياسي، فهم جدد لأنهم ليسوا هؤلاء القدامي[3]، ويرفض ما يذهب إليه بعض الباحثين الغربيين من أن هذه الظاهرة بدأت مع عمرو خالد، وأن تاريخها مرتبط بتاريخه الشخصي كداعية ظهر سنة 1997 ليخلف د. عمر عبد الكافي في الخطابة بمسجد نادي الصيد (أحد أندية الصفوة في مصر). ورغم أنه يرى بداية هذه الظاهرة في شخص ياسين رشدي، كما سنوضح، إلا أنه يذكر في جذور هذه القصة أن الدكتور عمر عبد الكافي الذي كان أشهر داعية في مصر خلال السنوات الأربع الأولى من التسعينات، كان «أول من قدّم نموذج الداعية الجديد ذي الملابس الأوروبية الأنيقة واللحية المهذبة، وهو بالتأكيد ليس رجل دين تقليدياً، حيث درس علم النباتات وكان حتى عام 1994 باحثاً في أكاديمية البحث العلمي، كما أنه رجل أعمال يملك شركة تعمل في مجال استصلاح الأراضي والميكنة الزراعية»[4]. ويناقش الكاتب هذا المنطق محدداً تعريفاً آخر أو سمات أخرى لمن يطلق عليه الدعاة الجدد، وهو أنهم أولئك الذين يطرحون خطاباً دينياً خارج نطاق المؤسسات الدينية الرسمية؛ أو من هم من خريجي التعليم المدني وبالتالي فهم لا يعملون تحت مظلة المؤسسات الدينية الرسمية، ولا يخضعون لإشرافها أو سلطتها[5].

ويؤكد الكاتب أن هذه الظاهرة قديمة، و«الداعية الأشهر عمرو خالد ليس هو الأول كما أنه لن يكون الأخير»[6]، ويمتد في الكشف عن جذور هذه الظاهرة ليتعرف على الداعية السكندري ياسين رشدي، الذي كان يعمل قبطاناً بحرياً، ويدير شركة في الاستيراد والتصدير، والذي اشتهر منذ عام 1991 حين ظهر في برنامج ديني مشهور، كانت تقدمه المذيعة المحجبة كريمان حمزة[7]. ولكن في استكشاف الكاتب لياسين رشدي

3 - المرجع السابق، ص13.
4 - المرجع السابق، ص20.
5 - المقصود بالمؤسسات الدينية الرسمية، المؤسسات التي تخضع لإشراف الدولة، أو تم إنشائها طبقاً للقوانين المعمول بها في الدولة، ويمثلها في مصر الأزهر الشريف ووزارة الأوقاف ودار الإفتاء والجمعيات الإسلامية الخاضعة لإشراف القانون. راجع الكتاب ص15.
6 - المرجع السابق، ص20.
7 - المرجع السابق.

كممثل أول ورائد لهذه الظاهرة، يأخذ بعض الإشارات التي تضيء الظاهرة ككل، منها بعض النواحي الموضوعية مثل انتمائه للإخوان المسلمين أو اتهامه بذلك، والثانية علاقته بمجتمع الفنانات المعتزلات، وثالثاً دور الإعلام في إبراز هذه الظاهرة والتمكين لها، وبعض الإشارات تأتي ذاتية وفي مقدمتها ملاحقة الشائعات لمن يسمّون الدعاة الجدد، مثل شائعة أن ياسين رشدي قد تزوج من الفنانة المعتزلة الراحلة مديحة كامل، أو اتهام الجفري بأنه سعى لتحجيب فنانة أخرى هي الفنانة يسرا، أو الشائعات التي رافقت محاولة اغتيال ياسين رشدي في صيف عام 1997 قبل وفاته في نهاية التسعينات، كما يرصد الكاتب قصة الدعم الحكومي لظاهرة الدعاة الجدد، التي بدأت مع ياسين رشدي حين كرّمته قرينة الرئيس، ويمتد بها محاولاً إيجاد تفسيرات مختلفة لصعود الظاهرة.

تفسيرات الصعود

يتساءل الكاتب «لماذا ظهر هؤلاء؟» ثم يجيب بأن هناك تفسيرات مختلفة:

- ربما يكون أحدها أن النظام السياسي كان بحاجة ملحة لطرح نمط جديد من الدعاة الجماهيريين، يسحبون البساط من تحت أقدام الجماعات الراديكالية العنيفة ذات القوة والنفوذ في ذلك الوقت.

- إن الأثرياء دائماً بحاجة إلى رجل يلعب دور المطهّر، الذي يحلل الثروة بغض النظر عن طريقة جمعها، ويؤكد للأثرياء أنهم يمكن أن ينالوا الدنيا والآخرة، إذا اتبعوا خطوات معينة. ولكن الكاتب يقيم هذا التفسير بأنه ليس التفسير الصحيح، حيث تختلف صور الأثرياء الحاليين عن أثرياء الانفتاح، الذين يختصرهم تعبير أنهم أشخاص جهلة ومبتذلون[8].

- فقدان المؤسسة الدينية لمصداقيتها وتبعيتها المطلقة للسلطة، وافتقارها للتجديد، وهو ما تشاركها فيه جماعة الإخوان المسلمين، أكبر جماعات الإسلام السياسي وأعرقها.

---

8 - المرجع السابق، ص18، 19.

وفي إطار تفسير الظاهرة يشير الكاتب في موضع آخر لرأي الإسلامي عصام سلطان -الخارج من عباءة الإخوان حسب الكاتب- الذي يفسر به ظاهرة عمرو خالد بأن ظهوره «دليل على فشل الجماعة، التي لم يعد خطابها قادراً على استقطاب المزيد من الجماهير الراغبة في التدين، بل إنه دليل أيضاً على أن هذه الجماعة لم تعد قادرة على استيعاب الدعاة أنفسهم، الذين فضل بعضهم أن يشق طريقه للناس، بعيداً عن الجماعة والصراعات الداخلية فيها، والقيود المفروضة على طموحات وحركة الأعضاء داخلها، سواء من السلطة أو من قيادة الجماعة»[9]. بينما يرجعها عصام العريان -القيادي الإخواني المعروف- إلى حالة الفراغ السياسي الموجودة وكذلك حالة الفراغ الديني[10]. ويرى الكاتب أنه بوضع هذه العوامل وغيرها مع بعضها البعض، يمكننا تفسير لماذا ظهر هذا التيار الجديد، الذي يحمل بعض ملامح البروتستانتية الإسلامية، لكنه ما زال في إطار تقليدي.

سمات الخطاب

يتميز خطاب الدعاة الجدد بمغايرته للخطاب الدينى التقليدي فى الكثير من الجوانب، سواء من ناحية الشكل أو المضمون. فالخطاب التقليدي ظل لفترات طويلة خطاباً نمطياً لا يقدم جديداً على المستوى الفكري، ويدور حول مواضيع مكررة ووعظية غالباً، تتنوع حول المناسبات الدينية. حتى اللغة المستخدمة فى الخطاب تقليدية وجامدة، وهو ما تلافاه الخطاب الجديد فى أطروحاته.

وفي تفسيره لموقف السلطة من عمر عبد الكافي، أول من قدم هذا النموذج شكلياً، يرى الكاتب أن عبد الكافي «لم يقدم خطاباً مضاداً للعنف، ولكنه قدم خطاباً منزوع العنف، بمعنى أنه قدم ذلك الخطاب السلفي التقليدي الذي ينص على أن الإسلام دين ودولة، وأن الشريعة الإسلامية يجب أن تسود كافة مناحي الحياة، لكنه لم يتطرق للحديث عن كيفية إقامة الدولة الإسلامية، وما إذا كان العنف وسيلة مناسبة أم لا»، حتى أنه أفتى بعدم جواز

9 - المرجع السابق، ص26.
10 - المرجع السابق.

أن يبدأ المسلم المسيحي بالسلام أو أن يهنئه في أعياده الخاصة، حسب ما نشرته مجلة «روزاليوسف» في مارس (آذار) سنة 1994، وهو وما جعلها –المجلة- تطالب بإيقافه كخطر على الوحدة الوطنية في مصر، بل لقبته بأنه شيخ النساء (نظراً لجمهوره الكبير من النساء)، وشيخ الفتنة الطائفية[11].

وما يؤكد عليه وائل لطفي هو أن خلفاء عبد الكافي -أي من صاروا يعرفون بالدعاة الجدد- قد استوعبوا الدرس واستفادوا من عبرة وحكاية عمر عبد الكافي الكثير، وعلى مدار صفحات الكتاب يلحّ لطفي على ما استخلصه هؤلاء وأهمّ سمات خطابهم. فعمرو خالد لا يبدي اهتماماً كبيراً بالسياسة، وتحليل الدروس التي يلقيها يؤكد أنه يهتم أكثر بفكرة الخلاص الفردي، وتكيّف الأشخاص المتديّنين مع من حولهم، بحيث يصبحون أكثر تأثيراً عن طريق الدين[12]. بل إنه يدعو مريديه أن يسعوا للنجاح في العمل وأن يجمعوا الثروة، لأن هذا سيجعلهم نماذج إيجابية ومشرفة للمسلمين المتديّنين.

من هنا يمكننا استخلاص عدد من السمات في الشكل والمضمون، خلص إليها الكاتب، وتأتي متفرقة في كتابه، وهي:

اللغة البسيطة

يتميز خطاب الدعاة الجدد باستخدام لغة بسيطة سهلة الفهم فى أحاديثهم الدينية، وأحياناً تقترب من العامية أو اللكنات الشائعة، مما يجذب أسماع المشاهدين والذين عادة تكون علاقتهم باللغة هشّة، وتقتصر على ما درسوه فى مراحل التعليم المختلفة من قواعد أو نصوص قليلة، لا تمكنهم من استيعاب الخطاب الدينى التقليدي، أو فهم الكتب التراثية، وهذا أدى إلى جعل علاقتهم بالنصوص الدينية التقليدية مجرد اقتناء لبعض هذه الكتب، وعدم فهم محتواها مما يؤدي إلى ظهور قناعة بأن هذه النصوص تحتاج إلى من يشرحها أو يبسطها لهم لتصبح مفهومة وواضحة المعنى.

---

11 - المرجع السابق، ص21.

12 - المرجع السابق، ص26.

وقد عرف مثلاً عن عمرو خالد أنه يستخدم لزمات في الكلام لجذب مستمعيه ومشاهديه من قبيل «إنتو معاي يا إخواننا» أو «إحنا فين من الكلام ده»، كما عرف عن خالد الجندي أنه يجنح للفكاهة في كثير من أحاديثه، هذا من ناحية الشكل، أما المضمون فهو عادة ما يتجه نحو تقديم القديم برؤية معاصرة، من سرد لقصص أو إعادة تفسير الأحداث والمواقف بصيغة تركز على الآني والمعيش والسلمي، دون تركيز على الكلي والجماعي بشكل كبير، فهو يركز على قيمة العمل وقيمة الحب وقيمة الاندماج في العصر، حتى ولو كان العنوان قديماً، فيصير حديثاً في محتواه ومضمونه، يمكن وصفه بالإيجابية وعدم التزمُّت والاستعلاء على المتلقي. وأيضاً الدعوة إلى قيم أخلاقية تحصّن الفرد من طوفان التغريب الذى يغمر المجتمعات الإسلامية. ويبدو أن المقارنة بين «نحن» والغرب ستظل موجودة فى كافة الخطابات لكافة التيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية المختلفة.

وبالإضافة إلى اللغة البسيطة التي تصل إلى المشاهدين بيُسر نجد أن الخطاب الديني الجديد يتخلله ما يمكن أن نطلق عليه اسم «روح الفكاهة»، حيث يتم التعليق على حدث أو موقف باستخدام تعبيرات أو جمل تثير الابتسام أو الضحك لدى المقدّم والمشاهدين، وقد يستخدم هذا الأسلوب إما لجذب المستمع إلى الحديث، والذى يكون قد شرد ذهنه لأي سبب، أو لتقديم نقيض للصورة التقليدية المترسخة فى الأذهان عن رجل الدين التقليدي، الذى لا يبتسم ويقدم نصائحه وحديثه بشكل جادٍّ وحازم.

تقديس الماضي

تعد إعادة سرد الماضي سمة مشتركة فى الخطاب الدينى الجديد، حيث يتم تقديم طرح جديد لسيرة الرسول وللغزوات، وأسباب نزول الآيات والقصص بنفس اللغة السهلة البسيطة، دون محاولة حقيقية لطرح رؤية فكرية جديدة، وسيَر أمهات المؤمنين، التي كانت موضع خلاف بين اثنين من الدعاة الجدد، حين تناولها كل منهما في الوقت نفسه، عمرو خالد وصفوت حجازي، كما يشير وائل لطفي في هذا الكتاب.

وإعادة سرد الماضي تتركز على المرحلة النبوية الشريفة والعهد الراشدي فقط، وأحياناً فترات ازدهار الدولة الإسلامية، وتقديم ذلك باعتباره نموذجاً أجدر بالاقتداء. وفي تصور الدعاة الجدد للماضي، فإنه كان ماضياً مثالياً، خالياً من الفتن والخلافات والحروب، ويأتي نموذجاً للاحتذاء دون مشاكل داخله، وطريقاً للخلاص الروحي متى تأسينا بتجربته الروحية.

رثاء حاضر الأمة

فى مقابل الصورة التي تقدم للماضي المشرق، يتم لفت الأنظار إلى الواقع السيء، الذي تعيشه الأمة الإسلامية، حيث تفل في أثواب التخلف العلمي والصناعي، والفقر والجهل، وتكالب الأمم الأخرى واجترائها عليها دون خوف أو رهبة. ونجد أن: «الأمثلة التي تقدم هنا تحاول أن تخلق في عقول السامعين والمتلقين صورة لهذا التناقض بين الحال الذى يعيشونه، والحال الذي كانت عليه الأمة فى سابق عهدها. ولا شك أن هذه الأمثلة منتقاة بعناية، وهي تقدم بطريقة مسرحية مثيرة، وبنبرة صوت حادة فرحة، فى مقابل نبرة الصوت الحزينة البكائية التي تقدم بها صورة المسلمين فى هذه الأيام، ويجسد هذا التناقض بين الحاضر والماضي على خلفية المعيارية الغربية، بحيث تتحول الصورة في مخيلة المتلقي إلى صورة ثلاثية الأبعاد، يشكل الحاضر بعدها الأول، والماضي بعدها الثاني، والغرب بعدها الثالث، ويتحول الماضي فى إطار هذه الصورة إلى شيء أشبه بالكنز الذى نغترف منه العظات والوصايا، وهو ماضٍ نقي لا تشوبه شائبة، ويترك المستمع فى هذه الحالة وهو يقارن بين ماضيه المشرق، وحاضره المتخلف، وحاضر الشعوب الأخرى (الغرب) المزدهر، فتتدفق فى نفسه الحسرة على ما يجري والتي قد تدعوه إلى أن يتمسك بالإسلام»[13].

13 - د. أحمد زايد، صور من الخطاب الديني المعاصر، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007، ص89-90.

رؤية مستقبلية مبشرة

في وجود ماضٍ مزدهر وحاضر سيء ومتخلّف يتم تقديم صورة أكثر اشراقاً للمستقبل، بحيث نعود مرة أخرى أمة كبيرة ذات حضارة وتقدم، ونسترجع الماضي مرة أخرى. ولكن الصورة المستقبلية المبشرة لن تتم إلا بشروط، وهى العودة إلى مفهوم الدين الصحيح، والتمسك به، والإيمان بالقدرة على أن نصبح من الأمم المتقدمة. وفكرة تغيير حال الأمة فى الخطاب الديني الجديد لن تكون عن طريق اليد أو التغيير بالقوة، وإنما عن طريق الإيمان بالقيم الأخلاقية التي أتى بها الدين، والعمل بجد لتحفيز وجودها في الواقع وفى حياة الناس، فالتغيير يأتي من الفرد أولا وبالتالي يتم تغيير المجتمع.

إعلاء القيم الفردية

يرى الكاتب أن هدف عمرو خالد وغيره من الدعاة الجدد هو الخلاص الفردي، دون التطرق للمشاكل الجمعية الكبرى، التي تستدعي تداخلاً حاداً مع السياسي، فالخطاب الدعوي الجديد يلحّ على الفرد وعلى الفردي، ومن مجموع الأفراد يتكون المجتمع، ومن الفرديات تتشكل الجمعيات والكليات التي تحدد مستقبل المجموع. وفي كثير من أجزاء الكتاب، يربط الكاتب بين هذا الهدف (الخلاص الفردي)، وبين الطبقة الأرستقراطية الجديدة، التي تمثل جماهير الدعاة الجدد، فقد تولى عمرو خالد في مرحلته الأولى الخطابة في مسجد نادي الصيد، نادي الأرستقراطية المصرية الجديدة[14].

ويرى الكاتب أن عمرو خالد في هذه الفترة اتجه لما يمكن تسميته «التدين الآمن» في مقابل التطرف، أو الإسلام الاجتماعي في مقابل الإسلام السياسي، وقد وجدت فيه طبقة الأثرياء المذكورة بغيتها، حيث ثقافتهم الدينية ضحلة، وقدرتهم على تحقيق صحة القصص أو دقتها، كما يرويها الدعاة الجدد، لازالت ضعيفة. فهم (أي الدعاة الجدد) حسب تعبير البعض قصاصون جدد، يملكون لغة بسيطة وطريقة في الإقناع أسهل من طريقة التقليديين وأكثر تأثيراً.

14 - المرجع السابق، ص44.

مراحل مختلفة

من أهمّ ما يحتويه كتاب وائل لطفي هذا التتبع الزمني للظاهرة وبروزها، وكذلك مسارات أعضائها ومراحلهم، فعمرو خالد في مصر غيره في لندن، وعمرو في المساجد التي منع منها غيره، حين أتيح له الملايين عبر قناة «إقرأ»، وخطابه في كل من هذه المراحل يختلف ويزداد عمقاً عنه فيما سبق.

وهنا تتشابك العديد من الثنائيات في تشكيل هذه المسارات، ليس أهمها خطاب الداعية الجديد على ما يبدو، ولكن وسائل مادية أخرى أهمها علاقة الدعوة بعالم الأعمال، فأغلب الدعاة الجدد رجال أعمال، أو صاروا كذلك، كما أنه صارت لديهم علاقات قوية بالعديد من مصادره، فقد صار لدى عمرو خالد شركته وموقعه الذي يلح على أنه أكثر المواقع زيارة في العالم، كما صار لدى خالد الجندي شركة فتاوى الهاتف، وهي مشروع اقتصادي يستفتى فيه مع شركائه، الذين يذكر بعضهم الكاتب، ويرد خلال أربع وعشرين ساعة، ولكن بمقابل مادي.

كما يرصد وائل لطفي المرحلة الثانية والتأكيد على الطبيعة النيوليبرالية لخطاب الدعاة الجدد، بريادة ومنافسة عمرو خالد في تذاكر محاضراته للعديد من نجوم الفن، وقد بدأ هذا الأمر بعد خروجه من مصر.

ومن تحليل الكاتب لمرحلة عمرو خالد الأخيرة، التي استقر فيها ببيروت ولندن، نجده يشير لتأثره بعدة أمور، مثل تأثره بالوعظ البروتستانتي، وتحديداً بواعظ أميركي شهير أو بالقس الإنجيلي المصري سامح موريس، ولكن لا يجزم الكاتب بشيء. كما يشير لطرح عمرو خالد وسائر الدعاة الجدد بأنه متأثر بتجربة الإسلام العلماني التركي، الذي يمثله حزب العدالة والتنمية، في طرحه الواقعي والبراجماتي المتصالح مع العولمة والهيمنة الأمريكية.

كما يتجه أمثال الحبيب علي الجفري، إلى ما يسميه الكاتب السياسة والصوفية، حيث ينتمي لعائلة كبيرة، ومنع أكثر من مرة من الخطابة، ويرصد الكاتب كيف أن جمهور الجفري كان غالباً من الأغنياء، وأنه في المرحلة الأولى من محاضراته كان يأسرهم حين

يغادر قصورهم ليبيت على الحصير في زاوية طريقته بجوار مسجد الحسين في القاهرة، ولكنه بعد ذلك اتسق مع نفسه -حسب الكاتب- وصار يبيت في كبرى الفنادق في وسط القاهرة[15]. وجمهور الجفري ليس كجمهور عمرو خالد الصغير والشاب، فهو يركز على مرحلة الكهولة غالباً، وقد تعرض لعدد من الاتهامات من قبل عدد من الأزهريين بأنه شيعي وينتمي لعائلة شيعية كبيرة.

ويرصد الكاتب تطور مراحل الجفري حتى تم ترحيله من مصر، بعد أن احتفى به الجميع بدءاً من السفارة اليمنية رغم معارضة أسرته، وكذلك النظام المصري، وكيف انتقل كذلك لمنبر لا تحدّه السلطة، وهو الفضائيات أو عصر الصورة بتعبير البعض.

ونخلص إلى القول إنه على الرغم من بساطة كتاب وائل لطفي لغة وأفكاراً، إلا أنه يثير الكثير من الجدل حول العلاقة بين الدعوة والشهرة والسلطة، كما أنه يشير لكثير من الحوادث والعلاقات، بدءاً من الطبقة المستهدفة، وهم الأغنياء، وكذلك ثقافة العولمة، والسياسة كالدعوة ضد التظاهر، فقد ناهض عمرو خالد ودعى لمناهضة الغزو العراقي للكويت -كما يذكر الكتاب- برسائل الموبايل، كما ينظر لخالد الجندي باعتباره داعية عصر الماكدونالدز!

آراء كثيرة وحكايات مثيرة يحتويها هذا الكتاب، الذي سبق ومهد لدراسة ظاهرة لا شك أنها شغلت الناس فيما بعد وبشكل أكبر وأعمق.

15 - المرجع السابق، ص 116-118.

كتاب:
مسائل عصرية... تقييم شرعي

المؤلف: علي بابير(*)

قراءة: د. رشيد الخيون

بحث الشيخ علي بابير في كتابه «مسائل عصرية...» عدداً من المسائل هي موضع خلاف، إن صح التعبير، بين العلمانيين/الليبراليين، والإسلام السياسي القريب من السلفية أو الأصولية. وهذه المسائل هي: الإرهاب، العلمانية، حقوق الإنسان، العولمة، الديموقراطية. وعلى رغم استفادة الشيخ بابير، كحركة إسلامية، من الديموقراطية وهامش الليبرالية السياسية بإقليم كردستان العراق، منذ 1991، إلا أنه ينظر إلى البرلمان من موقع الإيمان الديني، ومحاضراته وندواته تشير إلى اختراق من نوع آخر للديموقراطية، كثيراً ما يستفز به الحزبين الكرديين، وهما المعدودان كحزبين علمانيين.

(*) داعية إسلامي في كردستان العراق، وزعيم الجماعة الإسلامية الكردية.

تبدو هناك ندرة في المؤلفات الإسلامية الكردية، وقد اقتصر العديد من أعلامها على الكتابة في صحف ومجلات الحركة، إلا أن أنشط الإسلاميين الكرد في مجال الكتابة والتأليف هو الشيخ علي بابير. فبالإضافة إلى كتابه الذي بين أيدينا «مسائل عصرية... نظرة واقعية وتقييم شرعي»، أصدر من قبل باللغة العربية، أو بالأحرى من الكتب المترجمة إلى العربية، كتاب «علماء الإسلام. . مَنْ هم وما هي صفاتهم؟»، أتى فيه على ذكر مجمل شيوخ وزعماء الإسلام من شتى العصور والقوميات، والمشارب، من الإسلام السياسي المعاصر وسواه: الحسن البصري، وعلي بن الحسين زين العابدين، وزيد بن علي، وأبو حنيفة النعمان، ومالك بن أنس، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل. ثم حسن البنا، وأمجد الزهاوي، وأبي الأعلى المودودي، وسيد قطب وغيرهم. ولم يترك الشيخ بابير كتابه بلا فصول ملأى بالنصائح، والتعريف بواجبات العلماء وحقوقهم على المسلمين.

عدا ذلك فإن للشيخ علي بابير جملة من الكتب والرسائل باللغة الكردية، نجد من عناوينها الاهتمام بالتحرك السياسي الإسلامي، ومحاولة تحقيق فكرة أو شعار الإسلام قبل الدولة الإسلامية، ويقصد بذلك العمل الدعوي الديني، وإشاعة التدين قبل الولوج إلى مفاهيم الدولة الإسلامية ومحاولة تشييد صرحها، لأن الإسلام هو القاعدة لها. وحسب رأيه فلا دولة إسلامية بلا دعوة إسلامية، وبهذا تجده يعود إلى بداية الإسلام، حيث الدعوة بمكة ثم السياسة والدولة بيثرب. وبهذا لا يعتقد الشيخ بابير، مثله مثل بقية أقطاب الإسلام السياسي الآخرين، أن الإسلام كإيمان وممارسة عبادة، كافٍ، وإنما لابد من السياسة، وبالتالي تحقيق القيادة الدينية الإسلامية.

وعلى العموم، فإن للشيخ بابير أكثر من أربعين كتاباً ورسالة في المفاهيم الحركية والسياسية الإسلامية، ولا يستغرب من هذا العدد، على الرغم من أن عمر الشيخ الزمني لم يصل إلى الخمسين بعد، وقد قضى فترات طويلة في حمل السلاح بين جبال ووديان المنطقة الكردية، وسجن لفترة ليست بالقليلة لدى الأميركان ببغداد، على إثر اتهامه بالتعاون مع مسلحين إسلاميين، وقيل إنه اختلط بعناصر النظام العراقي السابق بسجن المطار، وحصلت بينه وبينهم ملاسنات حول الشأنين القومي والديني.

ومعلوم أن الشيخ عرف كداعية إسلامي بامتياز، بالنسبة لمنطقته، شأنه شأن الدعاة المعروفين بمصر وغيرها، فلا يغيب عن محاضرة، أو ندوة، أو خطبة في صلاة الجمعة.

ولد الشيخ علي بابير عام 1961 بناحية سنكسر التابعة لقضاء بشدر، التابع بدوره لمحافظة السليمانية، ودرس في المدرسة الإعدادية بالسليمانية، ثم واصل الدراسة الدينية بالنجف. وهنا تجدر الملاحظة، أو لفت النظر، إلى أن الشيخ، وهو شافعي المذهب، مثلما هم بقية أو أغلب الكرد العراقيين، تعلم الفقه في مدرسة أو حوزة شيعية، وهي الأشهر والأبرز بين الحوزات الدينية الشيعية بالعالم.

لقد تجاوز الشيخ، كما يبدو، عُقدة المذهب أو الطائفة، مع أن حركته الإسلامية حركة سُنِّية بامتياز، ولربما كان أحد الذائدين عن سُنِّية المنطقة الكردية عندما كانت المعارضة الشيعية العراقية تركز اهتمامها على تشييع المنطقة، عبر الكسب الحزبي السياسي، استغلالاً للمحنة الكردية وموقفها المعارض من دولة «البعث»، وعبر غزو المكان بالكتب والرسائل عن طريق قوى «المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق»، وكانت نشأته ومقره بطهران. ولا يخفى أن لإيران اليد الطولى في هذا الأمر، الذي لا يعتبر كسباً مذهبياً فحسب بقدر ما هو كسب سياسي لصالح إيران.

وهنا سنركز على مسألتين خلافيتين تناولهما الشيخ بابير في كتابه، هما الإرهاب والعلمانية:

مسألة الإرهاب

حاول الشيخ بابير حصر مسألة الإرهاب في إلغاء الآخر بالقوة، مع إيمانه الظاهر بالديمقراطية وتداول السلطة، وهو يترأس الجماعة الإسلامية أحد قطبي الإسلام الكردي العراقي، المشارك في العملية السياسية بالمركز ببغداد وبالإقليم بأربيل. وبما أن الجيوش الإسلامية الفاتحة أفسحت المجال لغير الإسلام بالوجود مقابل أخذ الجزية، فلا يجوز الحديث عن جيوش تمكنت بالقوة والإرهاب. وبالتالي فإن الإسلام انتشر كرسالة عبر

الإقناع لا عبر السيف، هذا ما يقوله الشيخ في كتابه، وهو يعتبر أخذ الجزية حلاً مثالياً مقابل إعطاء الأمان، وحتى في العصر الحاضر، وما ظل الإنسان في الوجود!

وبعد جولة في قواميس ومعاجم اللغات يصل الشيخ بابير إلى تعريف الإرهاب بالقول: هو «فرض التصورات على الآخرين بالقوة والإكراه دون أن تكون لهم بها قناعة، وأن تجبرهم عليها، وتقمعهم، وتدوس إرادتهم»[1]. وحسب هذا التعريف يكون الإرهاب نتاجاً عالمياً، غير مختص بمجتمع ومكان وزمان، فمن جهة قد مورس من قبل مختلف المجتمعات، ومن جهة أخرى هو قديم قدم الاستحواذ، وهذا صحيح.

والمغزى من هذا الطرح هو براءة الإسلام والمسلمين من الإرهاب، مثلما يجري الحديث عنه بين الغربيين في الوقت الحاضر، وبعد 11 سبتمر (أيلول) على وجه التحديد. لكن، من جانب آخر لا يتأخر الشيخ بابير في الحديث عن استخدام القوة، من دون التصريح بها، من أجل تعميم مُثل الخير والإيمان، وتنفيذ حقوق الله، ومن دون أن يعطي الحق لغيره للرأي في ما يراه صحيحاً، وحقاً من حقوق الله!

ولا يفوت الشيخ الوقوف أمام الاغتيالات التي حدثت في الفترة النبوية، بعد الهجرة من مكة إلى المدينة، على اعتبار أن هناك مَنْ عدّها عمليات إرهابية! وبالتالي هل تبنى عليها تهمة أن الإسلام نشأ «إرهابياً»؟ وهنا يسوق الشيخ التساؤل التالي: «متى وكيف أجاز رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قتل أولئك، وهو رحمة للعالمين؟»[2]. وقد أراد من هذا التساؤل التمييز بين الدعوة والدولة، وما يقتضيه الأمر في الأولى وما تستوجبه شرعية الثانية، بما فيه استخدام العنف ضد خصومها. وتراه يقول: «كان هذا في زمن وجود الدولة الإسلامية»! ومعلوم أن فترة الدعوة بمكة كانت خالية تماماً من أي مظاهر عنف، أو حتى دعوة إلى قتال! ولا يخطئ جماعة «إخوان الصفا وخلان الوفاء» -القرن الرابع الهجري- عندما ميزوا في رسائلهم بين المرحلتين بالقول: «النبوة بمكة والمُلك بالمدينة»[3]، أي الدعوة والدولة.

1 - الكتاب، ص29.
2 - المرجع السابق، ص65.
3 - رسائل إخوان الصفا، قسم الديانات، الرسالة الرابعة.

وقد برر الشيخ بابير تلك الاغتيالات التي مورست ضد شخصيات كان لها دورها في تلك الصراعات مثل: كعب بن الأشرف، وابن أبي حُقيق، وشاعرات عُرفن بهجائهنَّ للرسول بالمدينة، بقوله: كان يمكن أن «يكونوا مواطنين صالحين مسالمين، ولكنهم غدروا ونقضوا العهد، وبدأوا بالعمل سراً مع ألدِّ أعداء الإسلام»[4].

ثم يأتي بآية تتيح استخدام العنف في مثل تلك الأحوال: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (التوبة: 12). وتجد الشيخ بابير يُسقط تلك الممارسة على حاله وحال المعارضة في زمن نظام صدام حسين، في عقديْ الثمانينات والتسعينات من القرن المنصرم. قال: «ونحن كشعب الكردي في نضالنا التحرري كنا نغتال رؤوس حزب البعث من هذا المنطلق، وعلى هذا الأساس، وأي شعب آخر، يقتل رؤوس أعدائه، فهو موافق للحق والمنطق، سواء كان ذلك علناً أم سراً، فأنت تحاول أيسر الطرق لضمان الظفر بعدوك وقلة خسائرك ما دام هو لا يتورع عن أي شيء يلحق بك الضرر، ولا يلتزم بالعهود والمواثيق»[5].

وكم يبدو هذا الإسقاط تشريعاً لعمليات القتل، ومَنْ يحق له التحدث أو الممارسة باسم الشعب، هذا إذا علمنا أن حركة الشيخ بابير الإسلامية كانت حركة مسلحة، خاصة بجماعة بعينها لها أهدافها وطرقها، يصعب اعتبارها أنها الشعب الذي يحكم بالقتل على أعدائه! وأن قوله في تبرير المقاتل: «الحل الأمثل هو سحق رأس الأفعى كما قلنا، وهذا أمر لا غبار عليه»، يمكن أن يجوِّزه خصومه أيضاً، فهم الآخرون يستندون إلى تلك الممارسات الأولى، أليسوا مسلمين أيضاً؟ فما يعتبره الشيخ نضالاً وكفاحاً يعتبره خصومه إرهاباً وإجراماً. وعموماً، فإن مجرّد تشريع القتل سواء كان بسبب الكفر أو بسبب العداء للإسلام فهو يستخدم الآن لشأن سياسي، وهي مسألة تنطوي على خطورة! وليست بعيدة عن التجاوز إلى الإرهاب في استخدام القوة، سواء كان للوقاية أم لرد ضرر.

4 - الكتاب، ص65.
5 - المرجع السابق، ص65.

مسألة العلمانية

وبعد مسألة الإرهاب يأتي الشيخ بابير إلى ذكر العلمانية، وهو كغيره من الإسلاميين يضعها مقابل الإيمان، ويجد، بعد استخدام المعاجم في تفسيرها مع إضافة ما يراه مناسباً لتصديق رأيه فيها، أنها دعوة إلى إهمال الدين، بل إهمال أمر الآخرة، والتركيز على أمور الدنيا، من دون أن يتحدث عن جوهر العلمانية ألا وهو فصل الدين عن الدولة. وهو يعذر الأوروبيين في اتخاذها كطريقة أو أسلوب في الحكم، وذلك بعد الفظائع التي مارستها حكومة الكنيسة ضد العلماء والمفكرين، وفرض ديكتاتوريتها المُفرطة على السياسة. غير أنه لا يرى أن ذلك ينطبق على الإسلام، في الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية في الأقل، وما حدث فيها من مظالم وانتهاكات. والانطلاق هو كون الإسلام، من الأصل، ديناً ودولة، حسب الإسلام السياسي.

وفي سياق حديثه عن العلمانية يأتي إلى تاريخ المسيحية، وما أُدخل عليها من «بِدع» بعيدة عن الوصايا، وما أُنزل على السيد المسيح. وبهذا أراد أن يعطي العذر للمجتمعات المسيحية بقبول العلمانية، وتأكيد أن المسلمين ليسوا بحاجة إليها، ومن جهة أخرى لتكريس فكرة غرابتها عن البيئة الإسلامية.

ومثلما تقدم، نجده وقد غفل عن القرون الإسلامية، التي تلت الفترة النبوية والراشدية، وما مورس خلالها من انتهاكات وعنف، بل على العكس تراه يعتبر أن سقوط الخلافة الإسلامية هو بداية عصور الانحطاط، وينعي الدولة العثمانية متخلياً عن الخلاف القومي منها لصالح الديني، كونها الدولة التركية وهو الكردي. وإن تحدث عن حالة الأكراد وغمْط حقوقهم يجعل مصدرها الدولة العلمانية بقيادة أتاتورك، وليس الأمر متوارثاً من الدولة العثمانية، وسياسة التتريك التي كانت تجري في آفاق تلك الدولة.

وعلى العموم، يقابل الشيخ بابير العلمانية باللادينية، ليس بالمفهوم السياسي فحسب، وإنما على أنها دعوة لإلغاء الدين، وإشاعة الإلحاد، وليس فصله عن الدولة. وهنا لا يتأخر عن القول في العلمانيين إنه لا موطئ قدم لهم، بدعوتهم تلك، في الشريعة

الإسلامية، وهنا يأتي السؤال: هل كان الشيخ محمد عبده، الداعي إلى فصل الدين عن الدولة، إلى حد ما، خارجاً من صفوف الإسلام، وهو الإمام والداعية؟ وهل كان عبدالرحمن الكواكبي كذلك في كتابه «طبائع الاستبداد»، وقوله في خطورة الديكتاتورية الدينية بعيداً عن الإيمان والإسلام، وقد كان واضح الدعوة إلى دولة لادينية، وكان يتحدث عن استبداد منطقتنا المسلمة لا عن الغرب؟

وكذلك الحال بالنسبة لعلماء النجف الذين تحدثوا عن المشروطة والمُستبدة، وعظَّموا للناس مخاطر التقاء الاستبداد الديني بالاستبداد السياسي، فهل يمكن وصفهم بأنهم ليسوا على ملة الإسلام؟ وبطبيعة الحال، لكون الشيخ بابير سياسياً، وساعياً إلى الدولة الدينية، تراه يستخدم سلاح الكنيسة نفسها عندما وصمت خصومها (العلمانيين) بالإلحاد، وبالتالي بالإقصاء، خصوصاً إذا كان الأمر يبث وسط أكثرية مسلمة غير عارفة بحقوقها السياسية، وما الذي يميز بين الدولة الدينية والدولة المدنية، التي هي العلمانية شكلاً ومضموناً.

ولا يخفي الشيخ وهو يتحدث عن العولمة اتفاقه مع العديد من شرائح المفكرين والكُتاب، إسلاميين وسواهم، حول مخاطرها، كونها أصبحت أداة هيمنة بيد الشركات الاقتصادية والاحتكارات الدولية، وإن لم تكن بالتأكيد بمعزل عن التطور العلمي وتقريب آفاق العالم عبر الاتصال الحديث. ويوجز مؤلف الكتاب مسوغات العولمة، التي نراها خلافاً لرأي الشيخ، في أنها واقع العصر بغض النظر عن سلبياتها واستغلالها، بالآتي: تثبيت الديموقراطية وإلزام الناس بها، والدفاع عن حقوق الإنسان، ومكافحة الإرهاب، وحق تقرير المصير للشعوب، وعدم اضطهادها، وإيجاد الرفاهية وضمان حقوق الناس المدنية. وهو بالتالي يعتبر العولمة صنواً للأمركة، وأنها ليست إلا نتاج الرأسمالية، وتراه في هذا الجانب يغض النظر عن خلافه مع المعسكر الاشتراكي، وأحزابه الشيوعية، ويعترف بإيجابية الوقوف ضد الرأسمالية، والدفاع عن حقوق الفقراء، وأن وجود تلك الأحزاب والدول هو الذي دفع البلدان الرأسمالية إلى الاعتراف بحقوق العمال والفقراء.

مسائل الديموقراطية وحقوق الإنسان

أما بقية المسائل المطروحة في الكتاب: حقوق الإنسان، والديموقراطية، فلا يأتي الشيخ بابير فيها بجديد خارج المنظور الإسلامي السياسي العام، الذي يرحب بحقوق الإنسان بشرط عدم الإخلال بالشريعة، وكذا بالديموقراطية بشروط، وفي مقدمتها الخضوع لله تعالى، ووجوب عبادته، وهذا بالتأكيد لا يتحقق إلا من خلال تحقيق الشرع، أي المعاملات المفروضة إلهياً، وهو في الوقت الذي يعتبر أن الإسلام يحتوي على مفردات الديموقراطية، لا يرى أن يساوى بين النظام الإسلامي والنظام الديموقراطي، والحجة أن الله سماه الإسلام، وهو البديل عن الديموقراطية كونه يحتويها، مثلما تقدم. وتراه يوجز الأُصول العامة للحكم الديموقراطي من داخل الإسلام بالآتي[6]:

- الحاكمية العليا لله وحده.
- السيادة لشريعة الله.
- السلطة للشعب.
- الشورى أساس إدارة الأمور.
- مساواة الناس في الكرامة والحقوق والحرية.
- الطاعة في حدود الشرع فقط.
- الجميع مسؤولون عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقول الحق ومراقبة المسؤولين.

ويختم الشيخ تلك النقاط بالتعليق الآتي: «إن الإسلام يحتوي على جميع الجوانب الإيجابية في الديموقراطية، ولكن بشكل أفضل، وبعيداً عن أخطائها وقصورها، وهو بريء من سلبياتها، ونقاط الضعف فيها، وخصوصاً جوهرها ومضمونها عن تأليه

6 - المرجع السابق، ص254.

الإنسان ممثلاً في البرلمانات، أو المجالس النيابية التي، تُشرِّع للناس بغير إذن من الله تعالى»[7].

وهنا لابد من التساؤل حول تلك العموميات التي أفتى بها الشيخ بابير، وانتهى -في مكان آخر من الكتاب- إلى اعتبار أن الديموقراطية الخارجة عن تلك الأصول نظام «شِرْكي»، على حد عبارته. والتساؤل هو: مَنْ له الحق في أن يُحدّد حاكمية الله تعالى، أهو ظلّ الله على الأرض كالولي الفقيه في الدولة الإيرانية، أم التنظيم السياسي الإسلامي؟ وكيف يكون هناك اختيار وقد حُددت السيادة للشريعة، من دون حساب فروق الأزمنة، والمستجدات؟، وماذا تبقى لسلطة الشعب، وقد حُدد كل شيء مسبقاً من قبل القيادة الدينية؟ وأخيراً، كيف يُحكم بالإسلام، وتمارس الشريعة كحاكمية من دون أن تتحمل النواقص وما يحدث من اخفاقات ونحن نتعامل مع نصوص مقدسة لا يجوز تحميلها أو الجدل حولها؟

لكنَّ، ما يُستغرب حقاً أن صاحب الكتاب، وهو متصالح مع أفكاره، وأفكار أصحاب الحاكمية من أسلافه في التيارات الإسلامية: أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب وغيرهما، تجده مشاركاً نشطاً في العملية السياسية العراقية والكردستانية، ويقود الجماعة الإسلامية، بحرية ونشاط! والسؤال: هل قبوله بالديموقراطية البرلمانية، التي «تشرِّع للناس بغير إذن الله تعالى»، على حدّ عبارته، مسألة مرحلية، قد تفتح له الآفاق إلى دولة دينية، أو حاكمية لا تقبل بالبرلمان ولا التشريع الوضعي، الذي ليس له غير التعامل بمنطق المستجدات، فما بينه وبين الشريعة أكثر من 1400 عام؟

---

7 - المرجع السابق، ص255.

كتاب:

الحلقة المفقودة بين بن لادن وصدام حسين

المؤلف: فاتح كريكار

الدار الأندلسية، لندن، 2004

قراءة: هيئة التحرير

ذاع صيت الإسلامي الكردي العراقي فاتح كريكار -واسمه الحقيقي نجم الدين فرج كريكار- كثيراً عبر وسائل الإعلام، على أنه الحلقة المفقودة بين صدام حسين وبن لادن، إلا أن واقع الحال، مثلما ورد برواية كريكار نفسه، أنه لم يقابل صدام، ولم يتعرف على بن لادن جيداً، ماعدا لقاءً طارئاً وحيداً، حصل من قبل أن يشتهر بن لادن نفسه بكثير.

يسرد كريكار، في كتابه الذي بين أيدينا، قصة حياته، وهي بين اليقين والشك، وعلى الخصوص لما ضمنه الرجل في كتابه من مآثر، كان المفروض أن يتحدث بها غيره.

تجد على غلاف الكتاب كنية كريكار وتعريفه: أبو سيد قطب (اسم ابنه الآخر ابن تيمية)، كإشارة إلى انتمائه إلى الحاكمية وإلى السلفية، ومؤسس جماعة أنصار الإسلام بكردستان، من دون أن يحدد مكانها، هل هي بالعراق أم في سواه من الدول الأربع التي تضم الكرد. وليس لكريكار، من خلال كتابه، طموح بدولة كردية بالعراق، بل تجده يرنو إلى أكثر من هذا، ألا وهو الدولة الإسلامية، وتجده كما الشيخ علي بابير، الذي صحبه أول مرة في رحلته إلى إيران، مفتقداً للدولة العثمانية، على أنها الخلافة الإسلامية، ولربما هناك ما يجعل كرداً يحنون إلى خلافة تركية، ألا وهو عدم التزامها بالعراق العربي، بل والأصل القرشي، على الرغم من أن أهل السُنَّة، الذي ينتمي إليهم فاتح كريكار، لا يقرّون بشرعية الخلافة خارج الحديث القائل: الأئمة من قريش. وتجده يصف إلغاء الخلافة، التركية من الناحية القومية، وهو الكردي المهضومة حقوقه القومية من قبلها، بسقوط منارة الإسلام وأن الخليفة العثماني كان رمزاً لسلطة الإسلام السياسية[1].

من المآثر الكثيرة التي يسردها كريكار عن نفسه في هذا الكتاب، على سبيل المثال، أن والده وكان منتسباً للجيش العراقي، في الأربعينات من القرن المنصرم، قد أسقط طائرة بريطانية -وهو أمر عادي وليس خارج دائرة الواقع- في منطقة أو معسكر «سن الذبان» شمال بغداد، وذلك دفاعاً عن حكومة رشيد عالي الكيلاني- ذات الميل القومي النازي- وكان ذلك العام 1941! وتتحقق المصادفة أن يشترك ولده نجم الدين أو فاتح كريكار في الثورة الكردية، العام 1974 ضد الحكومة المركزية ببغداد، وذلك بعد فشل المفاوضات حول الحكم الذاتي لكردستان العراق، وهو مايزال صغيراً، إذا علمنا أنه من مواليد 1956، وتحصل المعجزة أن يسقط هو بدوره طائرة حربية عراقية، روسية الصنع، وقد حدد جنسها وماركتها!

بين الشيوعيين والإخوان المسلمين

لا يريد كريكار الاعتراف بأنه كان منضماً للحزب الشيوعي العراقي وتنظيماته بالسليمانية، حيث ولد هناك وترعرع. هذا ما أشار به الذين يعرفون شيئاً عن بداية الشيخ

1 - الكتاب، ص28.

كريكار، لكنه لا ينفي تلك العلاقة حين يقول: بين 1971 و 1973 -وكان عمره آنذاك خمسة عشر عاماً أو يزيد قليلاً- كانت موجات الجدال تتلاطم بين الشيوعيين، الذين كانوا يجذبونني إليهم، برصيدهم الثقافي الواسع وجرأتهم وصراعهم الطبقي وأمنياتهم البروليتارية، فكنت أميل إليهم[2]، إلا أن هذا «الميل» لدى العارفين بحياة الملا كريكار، لم يكن عاطفياً كما أراد أن يوصله، بل كان انتماءً تنظيمياً.

ثم بعدها جذبه الإخوان المسلمون، وحسم انتماءه إليهم في العام 1973، وهو أيضاً لم يكن مكتملاً عاطفياً أو نفسياً ليختار الاتجاه السياسي الحاسم في حياته، إلا أنه خرج غاضباً من تنظيمهم عندما لم يجد تضامناً مع ضحايا كارثة حلبجة (في 16 مارس/ آذار 1988)، حيث عزاها جماعة الإخوان المسلمين العرب -فرع العراق- إلى إيران، وذلك أن ما دار من حرب الثماني سنوات بين إيران والعراق كان بين شيعة وسُنَّة. هكذا فسر الملا كريكار طبيعة تلك الحرب، مع أن أكثر القتلى من الجانب العراقي كانوا من الشيعة، وكذ فإن صدام حسين السُنِّي المذهب والعربي القومية لم يتردد في غزو الكويت السُنِّية والعربية، والتي دعمته في حربه مع إيران، فكيف يروق للملا أن يصف تلك الحرب العبثية بأنها كانت بين شيعة وسُنَّة، وقد استفاد من إيران الشيعية تنظيمه الإسلامي السُنِّي، والسلفي أيضاً.

كانت كارثة حلبجة نقطة تحول في تحرك الملا كريكار، حيث تخلى بسببها عن علاقته بتنظيم الإخوان المسلمين، ومال إلى التعاون مع جماعة الجهاد بمصر، وتأسيس فرع لها بكردستان العراق، إلا أنه لم يقدم على هذا الأمر بسبب يأسه من تضامن عربي مع قضيته الكردية، وما أسفرت عنه من كارثة حلبجة، وهي المدينة التي ضُربت بالسلاح الكيمياوي، وتركت المجزرة خلفها خمسة آلاف ضحية، من بينهم أطفال وشيوخ ونساء.

بطولات متوالية

عموماً قدم كريكار نفسه، وفي الجزء الأول من الكتاب الخاص بحياته، على أنه المنتصر دائماً، وحتى في قضية زواجه، فقد تعرف إلى فتاة شيوعية، عن طريق شقيقها ذي

2 - المرجع السابق، ص22.

الميول الإسلامية، وانتصر في حسم الجدال الدائر معها، بأن أخذ يجهزها بكتب شيوعية كي يقطع صلتها بتنظيمها الحزبي، أو أن لا تضطر إلى غيره في الحصول على الكتب، وتم له ذلك. وذات مساء وقف كريكار يصلي مع شقيق الفتاة، التي لا نعلم كيف تركها تنظيمها بلا منشورات أو كتب، أو كيف تغيرت قناعاتها، وإذا بها تصلي معه، ويعلن - مازحاً أو قاصداً- الانتصار على الاتحاد السوفياتي من قبل سقوطه بحوالي عشر سنوات. قال كريكار في تلك اللحظة: «وأخيراً سقطت موسكو بالدعوة السلمية»[3].

لم تفارق البطولة فاتح كريكار، مثلما نقرأ الأحداث في كتابه، فتجده يتنقل من مكان خطر إلى أخطر، ويخطب في عدة مساجد في يوم واحد، ويواجه بشراسة وفطنة ثلاثة اغتيالات، سوى غير المؤكدات حسب سرده لقصة حياته، منها محاولة اغتيال لسبب طائفي بإيران، حاولها ضده كردي عراقي شيعي، أي من الكرد الفيليين، وذلك لأنه دافع في المحكمة ضده، ونصر تلميذاً كان يعلمه أو يصلي معه في المسجد الخاص بالسنّة الكرد الإيرانيين، في حين أن القضية كانت تتعلق بحادث سرقة، لا بخلاف عقائدي أو مذهبي. والمحاولة الثانية كانت من قبل أجهزة صدام حسين، ببيشاور في باكستان، وكان كريكار ناشطاً سياسياً إسلامياً هناك ضد النظام العراقي. أما المحاولة الثالثة فكانت من قبل حزب الاتحاد الوطني الكردستاني، جماعة جلال الطالباني!

لا ينكر عن الملا كريكار طموحه في المعرفة، وتضلعه باللغة العربية على وجه الخصوص، فقد درس وعاش بين العرب، وخصوصاً أثناء عمله بأربيل، وكان كثير من موظفي دائرته من العرب، وأنشأ مكتبة جيدة بداره، وحسب قوله فإنه قد قرأ أكثر من أربعة آلاف كتاب في فترة تعد وجيزة بالنسبة لعدد الكتب. وما حل ببلاد إلا وتقدم للدراسة فيها، في تخصصات الدين والتاريخ والاجتماع. وإلى جانب ثقافته العامة والخاصة بالإسلام وتاريخه، كان كريكار شاعراً، تلقى قصائده بالمساجد عند حلول المناسبات الدينية.

وكان لاعتقاله بهولندا والنرويج ومطالبة الأميركان به، وتدخل الرئيس الفرنسي لإطلاق سراحه، حسب روايته، الحصة الأكبر من الكتاب، ففيها يبدو محاججاً ومدافعاً،

3 - المرجع السابق، ص36.

من دون أن ينكر على النرويجيين طيبتهم وتقديم المساعدة له، لكنها تبقى بالنسبة له دار كفر، تلك المساعدة التي لم تقدمها له إيران الإسلامية، ويعزو ذلك إلى الاختلاف المذهبي معها، وأنها كانت وراء إحباط العديد من المحاولات التنظيمية خشية من أن تكون واجهة للإخوان المسلمين من أهل السُنَّة. لكن لا ندري بمَنْ يفسر الملا كريكار دعم إيران للقاعدة، وأن يتسلل أبو مصعب الزرقاوي إلى العراق عبرها، وأن تدعم إيران حماس وحزب الله معاً، ويثني عليها ويؤيدها وجهاء الإخوان المسلمون وكتابهم، إذا لم يكن الأمر سياسة لا ديناً ولا مذهباً؟

أنصار الإسلام

وقبل أن نأتي على الرؤية الإسلامية للملا أبي سيد نجم الدين فرج، والملقب بفاتح كريكار، لا بد من الوقوف على أهم محطات حياته السياسية الإسلامية، ألا وهي تأسيس «أنصار الإسلام في كردستان»، وهي جماعة ممنوعة من النشاط، وواجهها الأميركان والحزبان الكرديان: الديموقراطي والاتحاد الوطني، أي جماعة مسعود بارزاني وجلال طالباني، وقد اشتدت المواجهات أوان عمليات سقوط النظام العراقي (2003) بين جبال كردستان، حيث حاولت هذه الجماعة خلق أجواء إسلامية في مناطق كردية.

شكل كريكار وصحبه جماعة أنصار الإسلام في ديسمبر (كانون الأول) 2001، وذلك عبر بيان رسمي أُعلن من الجامع الكبير ببيارة، وهي من المعاقل الإسلامية بكردستان العراق، والتابع إدارياً إلى محافظة السليمانية. وجاء التأسيس على خلفية المعارك بين القوى الإسلامية من جهة وحزب الاتحاد الكردستاني والحزب الديموقراطي من جهة أخرى، وكذلك ما حصل من صراع ومواجهات بين الإسلاميين أنفسهم، بين اتجاه المرشد العام للحركة، والشيخ علي بابير، وبهذا أصبحت الحركة الإسلامية الكردية كالآتي:

- الحركة الإسلامية في كردستان العراق بقيادة الشيخ علي عبد العزيز، وهو المرشد العام قبل التشظي، ومقرها حلبجة، شمال شرق العراق، حيث التماس مع الحدود الإيرانية.

- الجامعة الإسلامية في كردستان العراق بقيادة الشيخ علي بابير، ومقرها خورمال.

- جند الإسلام في كردستان، بقيادة أبي عبد الله الشافعي، مقرها بيارة، وهي ذات توجه سلفي.

- جماعة الإصلاح بقيادة فاتح كريكار، ومقرها كولب، ومنها أسس كريكار جماعة أنصار الإسلام.

وضع كريكار لإيران موقعاً مهماً وحاسماً في المواجهات الكردية، فهي عند تقارب الحزبين الكرديين تدعم القوى الإسلامية. وبالجملة تدعم إيران الجميع ضد الجميع، وكان من شروطها لكي تدعم حزب الاتحاد، حسب كريكار -وهي شهادة خصم يجب أن تؤخذ بحذر- أن يكون رئيس جمهورية العراق بعد صدام حسين شيعياً، وأن يسمح للاجئين الشيعة من الكرد بالنزول بكردستان، وأن يسمح لمنظمة «بدر» -التابعة للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية، جماعة السيد عبد العزيز الحكيم حالياً- بالعمل هناك، وأن تُقام حسينية. وقد أقيمت الحسينية بالفعل على الرغم من عدم وجود شيعة بالسليمانية.

هذا وفي الكتاب تفاصيل كثيرة حول الصدامات بين جماعة جند الإسلام السلفية، والقوى الكردية غير الإسلامية، وما نتج عن ذلك من تفجيرات. وملخص هذا الفصل الهام من الكتاب أن الحركة الإسلامية ظهرت متشظية، في تنظيمها وفي صلاتها بالحزبين الكرديين الرئيسيين، ولم تعد لها تلك الخطورة السياسية، فقد أخذت بالاتجاه السلمي، معتمدة على الإعلام، وهفوات وفساد الإدارة الكردية، التي لم تعد مستورة.

رؤيته السياسية الإسلامية

في رؤيته السياسية، لا يحيد الملا كريكار عن حاكمية الهندي أبي الأعلى المودودي (ت 1979) ولا المصري سيد قطب (أعدم 1965)، فهو يؤمن بأن الإسلام منهج عام للحياة، وصالح لكل زمان ومكان، بمعنى أنه الحل! وهو -كريكار- السلفي، قلباً وقالباً، حتى

سمى أحد أولاده ابن تيمية، كما تقدم، تيمناً بأحد رواد السلفية الإسلامية، وتجده يكفِّر مَنْ لا يعمل في سبيل قيام دولة إسلامية، بل يكفر مَنْ يعارض أو لا يؤيد قيامها! ومن جانب آخر يحاول تأكيد أجنبية أو غربية الدعوة إلى الديموقراطية، وهو يقول «لا يجب فهمها بعيداً عن لغتها اليونانية الأولى»[4]، وهو يقول بذلك ليس من باب شرحها أو فهمها بل من باب عزلها اجتماعياً في المحيط المسلم.

ونجد الملا كريكار في مجمل رؤيته الإسلامية، لا يقر باختلاف العصور وتبدلها، أو أن تجارب إسلامية عديدة تحققت بانقلاب أو ثورة شعبية، وعلى مستوى المذهبين الشيعي والسُنّي، لكنها لم تقترب من الحل. بل على العكس أوجدت عقداً جديدة، ورّطت بها العباد والبلاد، والشواهد على ذلك عديدة.

لا يأتي الملا كريكار بجديد، فالرجل على ما يبدو من كتابه قارئ جيد وداعية مؤثر بحدود طبقة اجتماعية معينة، خلط بين العامل الديني والقومي، وقد يجيد الحديث والاستشهاد بالشعر، لكنه على مستوى التفكير يردد ما أتى به أصحاب الحاكمية، وهم بدورهم لم يتعدوا دعوة الخوارج الأولى، وبمفهومها البسيط «لا حكم إلا لله».

لكن تلك الأصول التي يعتمدها الملا كريكار في كتابه، وهي أن الشرع هو شرع الله، والدستور هو دستور الله، ولا حاكم إلا الله، وما ورد في القرآن لا غيره في السياسة والقضاء، قد أغفل التجديد الذي مارسه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (اغتيل 23هـ/643م)، حيث عطل ثلاثةً من النصوص الدينية، وأوقف ممارسات نبوية نظراً لحاجة مستجدة، وهي: إلغاء الحصة التي تعطى للمؤلفة قلوبهم من الغنائم، وتعطيل حدّ قطع اليد على السارق والسارقة، وقضية توزيع الأرض على المقاتلين مثل أرض العراق، كان ذلك خلال العشر سنوات التالية لوفاة الرسول! فكيف الحال وما بين المسلمين حالياً؟

وأكثر من الحاكمية يرى الملا كريكار أن العبادة، من صوم وصلاة وبقية العبادات والمعاملات، غير كافية إذا لم يكتمل المسلم بالدعوة إلى حكم الإسلام، واستناداً إلى نص للشيخ ابن تيمية (ت 728هـ/1327م) يُكفر كريكار الديموقراطية بمجملها، أي الحكم الذي

4 - المرجع السابق، ص49.

لا يأتي بالإسلام دستوراً ويقر الله حاكماً، هذا إذا علمنا أنه لا يمكن أن تكون ديموقراطية إذا تقرر مسبقاً الدين دستوراً، على النمط الإيراني، الذي لا يسمح بترشيح غير الإسلاميين، ومن مذهب السلطة. وتراه يقول: «فما يمكن أن يجتمع الإيمان وعدم تحكيم شريعة الله، أو عدم الرضى بحكم هذه الشريعة. والذين يزعمون لأنفسهم أو لغيرهم أنهم مؤمنون ثم هم لا يحكمون شريعة الله في حياتهم، أو لا يرضون حكماً إذا طبق عليهم، إنما يدعون دعوى كاذبة، وإنما يصطدمون بهذا النص القاطع: وما أولئك بمؤمنين»[5].

عموماً، كان يمكن للملا كريكار الاستفادة من الديموقراطية، أو هامش هذه الديموقراطية، لولا تشنجه الفكري، وسلفيته الغامقة، والعداء السافر لمن لا يقر بالحاكمية، مثلما هي لدى المودودي وقطب، حيث يقول: «وقد أجمعت الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً على كفر مَنْ لم يقر بحاكمية الإسلام، أو جاز التحاكم إلى غير شريعة الإسلام، وهذا إجماع لا خلاف فيه»[6]، وتراه يتهم الشيخ علي عبد الرازق وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» (1925) بالشذوذ عن القاعدة، ذلك الكتاب الذي جاء عِقب إلغاء الخلافة العثمانية (مارس/آذار 1924)، ووسط محاولات إنشاء مركز خلافة جديد، يكون للملك المصري فؤاد، أو الشريف الحجازي الحسين بن علي، أو الملك الأفغاني.

يذهب الملا كريكار إلى أن الخلافة الإسلامية، ولو على النمط العثماني المتهلهل قبل سقوطها بأكثر من مئة سنة، هو تمثيل لرابطة العقيدة، وبالتالي لا يرى وجوداً لتلك الرابطة بعيداً عن السياسة، أو حكم الله والشرع. فما زال المسلمون لهم أمصار وأقطار، وحكام لا يقرون حاكمية الله، فلا وجود لرابطة العقيدة. هنا يلغي الملا كريكار وأمثاله من دعاة الحاكمية الجدد -إن صحت العبارة- وجود إسلام حضاري أو فكري أو حتى ديني خارج السلطة.

والأمر هنا لا يبدو من تحقيق الحاكمية، من أجل حل مشكلات المجتمع الاقتصادية وغيرها، بقدر ما هو التأكيد على تثبيت رابطة العقيدة عبر الدولة. فكل ما يدور برأس الملا هو ديني صِرف، ونجده ينسى أنه قطع علاقته مع الجامعة الإسلامية، التي يمثلها الإخوان

5 - المرجع السابق، ص67.

6 - المرجع السابق، ص71.

المسلمون منذ 1928، وكانت بوابة طريقه الطويل في العمل الإسلامي، عندما اختلفت المصالح والرؤى، ولسبب قومي صرف! وهل يمكن تفسير تلك القطيعة بقطيعة مع العقيدة؟

إجمالاً، لا نجد الملا كريكار – في كتابه هذا– مفكراً أو منظراً إسلامياً، بقدر ما نجده داعية بحدود إسلاميي مدينة السليمانية وأريافها، ثم مناطق باكستانية من بيشاور وغيرها، ومساجد وسط ثلوج النرويج، اعتزل فيها بعد أن قطع صِلاته مع التنظيم الذي أنشأه «أنصار الإسلام»، ثم جماعة «الاصلاح»، ويتبرأ من أي صلة مع «جند الإسلام».

لقد أوصل تشدّد الملا كريكار، ذلك الصبي الماركسي، والشاب القومي الكردي، والكهل الإسلامي، إلى التقاطع مع الإسلاميين أنفسهم، ومع مَنْ أخذ بيده إلى العالم الرحب في العمل الجهادي، وهو الشيخ علي بابير.

هذا، ويبقى التعليق واجباً على عنوان الكتاب «الحلقة المفقودة بين بن لادن وصدام حسين»، فالعنوان بقدر ما نجده جذاباً، ولربما قصد منه الملا كريكار الانتشار، إلا أنه كان سخرية من إحدى التُهم التي سجن بسببها، وهي كثيرة. أما كل صلته ببن لادن فلا تتعدى حضور اجتماع لوفد سعودي أيام الجهاد بأفغانستان، وقد نُصح الملا كريكار أن يذهب إلى الوفد، وحسب روايته كان برئاسة أحد المسؤولين السعوديين، بغرض الحصول على مساعدات لضحايا كارثة حلبجة والمهجرين الكرد، وكان أحد الحضور أسامة بن لادن، كشخص ثانوي، ولم ينبس بكلمة، وإنما بدا عليه التأثر لرؤية صور ضحايا حلبجة. وهذه هي المرة الأولى والأخيرة التي يرى فيها الملا كريكار بن لادن.

كتاب:

الإسلام السياسي في زمن القاعدة(*)

المؤلف: فرانسوا بورغا

دار قدمس، دمشق وبيروت، ط1، 2006

قراءة: يوسف الديني

عمل فرانسوا بورغا لسنوات طويلة مديراً للمعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية بالعاصمة اليمنية صنعاء، واهتم برصد وضعية «الإسلام السياسي» المتنامي في المنطقة، بعد أن تخصص قبلاً في دراسة الحركات الجهادية في أفغانستان، ومن هنا تكتسب أبحاثه ودراساته أهمية كبيرة لدى جمهور عريض من المعنيين، بما يطرحه من رؤى وأفكار جديدة ومختلفة حول الظاهرة الإسلامية.

يمكن القول إن الإستشراق الأوروبي في مجمله أكثر التصاقاً بفهم الظاهرة الإسلامية دون غيره من المدارس الغربية، التي حاولت في كثير منها قراءة المنطقة بذهنية «السائح» أكثر من امتلاك أرضية معرفية، تتيح لها الحكم بدقة وموضوعية. ذلك العوز ليس عائداً في كثير من تجلياته إلى فقر الأدوات المنهجية والبحثية، بقدر ما هو نتاج غياب ميداني ومعايشة يومية للمنطقة.

(*) ترجمة وتحقيق: سحر سعيد.

وقليلة هي الكتب والدراسات الجادة التي تتناول واقع منطقة الشرق الأوسط بموضوعية بحثية، ولعل إحدى هذه الدراسات، ما كتبه المستشرق الفرنسي «فرانسوا بورغا» والذي حمل عنوان: «الإسلام السياسي في زمن القاعدة» وصدر مترجَماً إلى العربية في ديسمبر (كانون الأول) 2006، بعد أن لقي رواجاً كبيراً في أوروبا عقب صدوره أوائل العام 2005. وقد أمضى بورغا ست سنوات من البحث الميداني الدؤوب، في تنقيبه عن تحولات الإسلام السياسي في زمن ساد فيه خطاب القاعدة.

جذور الإسلام السياسي في اليمن

حاول فرانسوا بورغا جاهداً في كتابه منح الخارطة الإسلاموية في اليمن ترابطاً جيلياً، بحيث يفتش عن الجذور لتلك الظاهرة، حتى لا تبدو «منبتة» ناشزة عن السياق التاريخي لليمن، ومن هنا يطرح تساؤلاً مهماً حول علاقة الحركة الإصلاحية السنّية التي دشنها الإمام محمد بن إسماعيل الأمير، ومن بعده العلامة الشوكاني في اليمن، بالحالة الإسلامية السلفية المعاصرة، فالشوكاني، القاضي الزيدي المتحرر من ربقة التقليد، والذي يميل للمذهب الظاهري من وجهة نظر «بورغا»، هو من أوائل الذين استنكروا أضرار الاقتداء اللاعقلاني بالتقليد على حساب الاقتباسات المجددة التي يسمح بها الاجتهاد. كما يحتوي فكره على بعض بذور الرجوع إلى الدستورية، والحد من سلطات الحكومة، التي يقترح عليها قبول نصائح الأمة، وحاول أخيراً أن يتجاوز الانقسامات بين المدارس القانونية المختلفة، والانتماءات الطائفية الزيدية (الشيعية) والشافعية (السنّية).

ومن هنا يسجل المؤلف للشوكاني نقطة السبق في التصدي للموجة الاستعمارية، التي أصابت العالم الإسلامي ومنه اليمن، في محاولة للتصدي للخطاب الثقافي، الذي عادة ما يصاحب ثقافة الاستعمار والاحتلال، لكنه يعود فيحاول عدم الزج بخطاب الشوكاني الإصلاحي في مجمل ظاهرة الإصلاحية الأفغانية -نسبة لجمال الدين الأفغاني- وتجلياتها في العالم الإسلامي، حيث يؤكد أنه مهما كانت النتائج التي تلت جهود الإمام الشوكاني، فإن هناك سبباً على الأقل يفترض مع ذلك ألا نربطه مباشرةً مع فترة ماقبل الإصلاح هذه للإسلام السياسي المعاصر.

كان الشوكاني المتوفي سنة 1250هـ/1834م، والسابق لجمال الدين الأفغاني بعدة عقود، مختلفاً عن الأفغاني والتيار التالي له، فلم يعبّأ تحت ضغط تهديد غربي محدد، وبشكل واضح، وربما حاول فقط مساعدة الأئمة الزيدية الذين خدمهم بإخلاص خلال أربعين سنة، على الخروج من معزل انتمائهم الطائفي، ليشرّع بذلك بشكل أفضل سيطرتهم على السنّة الشافعيين، كما حاول أن يتجاوز الانقسامات بين مختلف المدارس القانونية والانتماءات الطائفية.

الإمام يحيى والإخوان المسلمون

يطرح بورغا نظريته الخاصة في قراءة علاقة الاستعمار بالتحدي الثقافي، وإن كان يشدد في أكثر من موضع من كتابه أن اليمن كما السعودية لم تعش تحدي ثقافة المحتل بشكل حقيقي، لذا فهو يرى أن أية محاولة لـ«إزالة الهوية» تبوء عادة بالفشل، ويقرر رؤيته بفرضية أن كلما كان الهجوم على خطاب الهوية -وهو الإسلام بالضرورة- في المنطقة، كلما كان الردّ من قبل المجتمعات الإسلامية أكثر قوة ونزوعاً للتطرف، وذلك من خلال آليات التعبئة التي تتخذ وسائل متعددة.

وبالطبع يمكن القول أن مثل هذه الفرضية التي تشبه وضع السعودية، إنما تنطبق على وضع ما يسمى باليمن الشمالي -ماقبل الوحدة- وليس القطر اليماني ككل.

وعلى أية حال فإن بورغا يلفت النظر إلى أن التهديد لشمال اليمن لم يكن من البريطانيين الموجودين في جنوب اليمن، بقدر ما كان هناك خطاب جديد قاده الشباب الأتراك، الذين كانوا يمثلون روح الإمبراطورية العثمانية، التي قادت إلى إصلاحات جذرية، حتى في الوقت الذي كانت الخلافة قد شاخت، وبدأت تلفظ أنفاسها الأخيرة، فهؤلاء الشبان الأتراك المتحمسون، كانوا يحاولون نقل التنظيمات الإدارية على الطراز الأوروبي، أو كما يقول بورغا فهم «وسطاء التحديث المستورد»، ولذلك كان يتم وصفهم باطراد من قبل الخطاب الرسمي للإمامة بالكفار الغرباء، ليس لهم هم سوى ارتداء البنطال وإشاعة الخمور والفحشاء في المجتمع.

ولاحقاً كان العدو التالي هم جماعة «الإخوان المسلمون»، على فرضية أن الخطابات المغلقة الدوغمائية يجب أن تستدعي عدوّها لتغذية خطابها التعبوي، وكانت التهمة الرسمية هي أنهم محرفون للإسلام مختصرون له، وربما يسعون لبتره وتقييده.

في ذلك الوقت كانت عجلة التحديث تجري على قدم وساق في «عدن» القريبة جداً، واللافت في الأمر أن التحديث العدني لم يقتصر على الجانب الإجرائي الأدواتي (التقني)، وإنما امتد إلى تبني واعتناق أيدلوجيات غربية سياسية، على مستوى النظم والتشريعات أو حتى الأفكار الكبرى. وكانت تجربة عدن مغرية بالاستنساخ، ومن هنا يحاول «بورغا» المقارنة بينها وبين تجربة إنشاء أحمد محمد نعمان المثقف والمؤرخ اليمني مدرسة تحديثية ذات مواصفات غربية عام 1936، وهو ما قوبل بإصلاحات تعليمية واسعة من النظام الرسمي للإمام يحيى، حيث نظم بعثات تعليمية متبادلة مع العراق ومصر ولبنان، إضافة إلى البعثات العسكرية التي كانت تحاول الخروج من مأزق الفشل الذريع في مواجهة جيش الملك عبدالعزيز آل سعود عاهل المملكة العربية السعودية آنذاك.

ومن هنا يخلص المؤلف إلى أن فترة الخمسينات كانت حقبة فراغ طويلة بالنسبة للخطاب الإسلامي، حيث كانت الساحة تعج بخطابات أخرى موازية، كالبعث والناصرية، وحتى على المستوى الديني، كان الخطاب المتسيد هو الخطاب التقليدي من خلال طلاب الأزهر ودار العلوم، وهي حالة «حداثية بامتياز» من وجهة نظر بورغا، الذي يذهب إلى حد وصف الإمام البدر الذي خلف أباه الإمام أحمد بأنه «ليبرالي للغاية».

ويعزز بورغا حالة الفراغ بالعديد من الأمثلة، من أبرزها علاقة حركة الأحرار اليمنيين وقائدها محمود الزبيري بالإسلاميين، وكان الزبيري مهمشاً من قبل الإخوان، إلا أن ذلك تغير بعد الحملة التي قام بها عدد من المقربين من الزبيري، وعلى رأسهم الشيخ عبدالمجيد الزنداني، القيادي اللاحق في حزب الإصلاح، وذلك بهدف التحالف مع القبائل المؤثرة في صنعاء.

ويلاحظ بورغا أن دافع الثورة التي اندلعت في اليمن 1962 كان خارجياً، قبل أن يكون نتيجة محفزات داخلية، حيث يراها امتداداً لحالة المد القومي العربي الذي رعاه

جمال عبد الناصر، وهو الرجل الذي دشن أقسى حملة قمع ضد جماعة الإخوان منذ تاريخها، ويؤكد أن عبد الناصر لم يكلف نفسه عناء إعلام زعماء اليمنيين الأحرار المنفيين في القاهرة بها، ولم يخش كذلك أن يتصرف ضد شعور حلفائه العسكريين في صنعاء، الضباط الأحرار اليمنيين. وفي الواقع خشي هؤلاء أن يتعرضوا، كما في عام 1948 لغضب وانتقام القبائل المعتادة على شجب التدخلات المعتبرة أجنبية.

مشروع الإخوان في اليمن

يرى «بورغا» أن مشروع الإخوان في اليمن كان يعتمد بشكل كلي على ما أسماه بـ«ديناميكية إعادة الأسلمة»، وطرحها كمعادل موضوعي لـ«ديناميكية التحديث» ضمن السياق الخاص جدا لمجتمع لم يكن بعيداً عن الإسلام، حتى في شكله الدستوري، وتحديداً عند استنبات أشكال جديدة من التنظيم الإسلامي السياسي، وعلى رأسها بالطبع مستوى تبني الدستور. لذا يؤكد المؤلف أن الإخوان المسلمين في اليمن، وبتحريض مباشر من زعيم الإخوان المصريين حسن البنا، هم المحركون الفعالون لإدخال الدستورية في الفكر الإسلامي، وبالتالي لتحديث هذا الفكر.

لكن الدرس اليمني، على هذا الصعيد، لا يتوقف عند ذلك، فعندما أرادوا عام 1948، إدخال المرجعية الدستورية في النسيج المؤسسي والمذهبي للإمامة، رفض المجتمع السياسي التقليدي ممثلي الإخوان المصريين وحلفاءهم اليمنيين باعتبارهم «غرباء» غير مقبولين.

ويلاحظ المؤلف أن الإخوان، عندما كان فكرهم، كما في مصر، مسبوقاً بدخول التحديث السياسي، بذلوا جهداً في «أسلمته»، وإعادة إدخال المرجعية الإسلامية في عالم الدستورية الحديثة، ما دعا بعض المراقبين، الذين يخلطون بين الشكل والأساس، إلى التفكير بأنهم كانوا صناع رفض هذا التحديث، موضحاً أن الأرضية اليمنية تعطي دليلاً ساطعاً على أن التاريخ هو أكثر تعقيداً بشكل خاص، فعندما وجد هؤلاء الإخوان المسلمون المصريون - لدى خروجهم من المواجهة مع التحديث السياسي- أنفسهم في اليمن إزاء نظام سياسي خالٍ من أي تحديث، صاروا أصحاب منح الشرعية لهذا التحديث وليس رفضه.

ويستشهد بورغا بمقولة لمحمد قحطان، رئيس الدائرة السياسية في التجمع اليمني للإصلاح، عن المسار التاريخي للتحديث في اليمن، بأن أتباع حسن البنا في كل مكان في العالم العربي، حاولوا إعادة تأكيد وجود الإسلام في الدساتير، بينما ساهموا في اليمن، على العكس من ذلك، في إدخال الدستور في الإسلام، وفي الحالتين –يقول بورغا– كان لموقفهم البعيد عن التقليدية، تأثير موطّد للدستورية كشكل محدث من أشكال السياسة.

ويرصد بورغا التاريخ السياسي للإخوان المسلمين منذ بداية عهد الرئيس علي عبد الله صالح، حيث يؤكد أن الإخوان المسلمين المحليين، الذين ورثوا تاريخاً طويلاً من التعاون مع النظام، ساهموا في عام 1982 في الدفاع عنه، في وجه مقاتلي الجبهة الديموقراطية، التي زرعها الاشتراكيون الجنوبيون في المناطق الوسطى. ورفضوا في هذه الفترة الانضمام للنظام، من دون أن يؤكدوا معارضتهم الممكنة له، وأعلنوا ذلك. وكان الرئيس صالح قد شكل حزباً وحيداً هو المؤتمر الشعبي العام، الذي كان يأمل أن يرى فيه انصهاراً لكل التشكيلات السياسية القائمة، خاصة الإخوان –المكون الأساس للتيار الإسلامي– الذي يعلم حاجته إلى دعمهم الأيديولوجي، وصلاتهم القبلية كذلك.

واقتنع عبد الملك منصور، أحد أكبر زعماء الإخوان، بالانتقال إلى معسكر الحزب الجديد، لكن معظم الفِرق رفضت أن تتبعه. ويضيف الكاتب أن الإخوان المسلمين دخلوا السياسة بواسطة التعددية التي بدأت معالمها في الظهور. ولكي يقسم النظام المعسكر الإسلامي بذل جهداً –مع الحفاظ على علاقات طيبة مع الإخوان– في استمالة خصومهم المحتملين. وضمن هذا السياق أبرم الشيخ مقبل بن هادي الوادعي اتفاقاً مع النظام لبداية تعاون طويل ومتعدد الأشكال، وفي حين انتقد الشيخ مقبل الإخوان بشدة في كتابه «المخرج من الفتنة» فقد هادن عبدالملك منصور، الذي أصبح عضواً في حزب الرئيس. وبالتالي فإن التيار السلفي الرئيسي أصبح بعد ذلك ليس فقط مقبولاً، وإنما مدعوماً من السلطة، وصمد هذا التعاون أمام وحدة عام 1990، والانفتاح الانتخابي التعددي الذي ترسخ.

السلفية في مواجهة الإخوان

بعد حرب صيف عام 1994، أصبح السلفيون السلاح الانتخابي المفضل للنظام اليمني ضد الإخوان، ويشير بورغا هنا إلى أن الشيخ مقبل بن هادي الوادعي منع أتباعه من المشاركة في العمليات الانتخابية، ليساهموا بذلك في تقسيم الناخبين الإسلاميين، ليس فقط إلى معسكرين – سلطة ومعارضة – ولكن إلى ثلاثة، لأن المعسكر المقاطع يقلل بالقدر ذاته من نجاح المعارضة لحزب الرئيس.

ويلخص بورغا طبيعة العلاقة بين أنظمة شبه الجزيرة العربية والاتجاه السلفي بقوله إن الوادعي كان حليفاً موضوعياً أكثر منه خصماً لتلك الأنظمة، وقبل وفاته –في يوليو (تموز) 2000 – كان قد تصالح مع السعوديين الذين قدموا له إقامة للعلاج في الولايات المتحدة الأمريكية. كما يتضح أن تشدد السلفيين المذهبية ضد الإخوان المعارضين لنظام علي عبد الله صالح هي، جزئياً على الأقل، نتاج تهاون السلطة المتسامحة.

لدى عودة الوادعي من السعودية، استقبله الإخوان المسلمون ودعموه مادياً، حينها كان الإخوان، كما في الماضي، حلفاء النظام المباشرين. وكان للسلفي مقبل الوادعي –كما يرصد المؤلف– موقف مزدوج من تيار الإخوان المسلمين، فقد قال إن بعض أساتذته السعوديين حذروه من أن يسلم لهم مصيره، لكن ذلك لم يمنعه، عند الحاجة، من التعاون مع الذين كانوا حينذاك حلفاء السلطة الأقوياء، ووافق على إدارة أحد معاهدهم، وبعد عام 1982 وفي سياق سياسي مختلف، قام الوادعي بتحول يصفه بورغا بأنه مذهل، عندما قطع علاقته بفظاظة مع هؤلاء الذين سوف يدعوهم متهكماً «الإخوان المفلسين». ويعلّق بورغا على ذلك بقوله إن حلفاء الأمس أصبحوا مثل أي «كافر» أو يكادون، كبش محرقته المفضلين.

الوادعي عراب السلفية اليمنية

ويصف بورغا عراب السلفية في اليمن الشيخ مقبل بن هادي الوادعي بأنه كان المنظّر الرئيسي لأكثر اتجاهات التيار السلفي اليمني (والعالمي) حَرفيّة، مشيراً إلى أنه

(أي الوادعي) قدم في خطابه حوافز متنوعة على أنها ذات طابع مذهبي، دعته إلى التنصل شيئاً فشيئاً من انتمائه الزيدي، ثم اعتناق اتجاه سلفي، مؤكداً في الوقت نفسه معارضته لنظام السعودية، وإلى التحالف فترة مع الإخوان المسلمين في اليمن ثم محاربتهم، وإلى قبول التعاون مع النظام اليمني للرئيس علي عبدالله صالح، قبل أن يتصالح –قبل وفاته بقليل– مع النظام السعودي.

ويتتبع المؤلف دور المتغيرات الاجتماعية والسياسية، التي أسهمت في مسار الشيخ مقبل الوادعي، فيقول إن مسار مقبل ليس فقط مساراً سلفياً، فهو أيضاً مواطن يحمل التبعية اليمنية أولاً، ذو انتماء طائفي (زيدي) ثانياً، وهو من طبقة اجتماعية دنيا نسبياً (رجل قبيلة) ثالثاً، مشيراً إلى أنه لا ينتمي إلى سلالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الذين كان بإمكانهم الطموح إلى منصب الإمامة، ولا للأرستقراطية الحقوقية «للقضاة»، مستشاريهم الأساسيين، ولا حتى لأرستقراطية «السيف» التي يشكلها، حتى يومنا هذا، رؤساء القبائل الكبيرة، قوة الإمامة المسلحة لفترة طويلة.

وفور عودته الأولى للبلاد في أواسط السبعينات، أظهر الوادعي على كل حال أنه اعتنق المذهب الوهابي السائد في السعودية، وفي قريته القريبة من صعدة، استنكر وجود قبور في المساجد، واستخدام التمائم أو التعاويذ، وباعتبار أنه أظهر انتقاداته علناً وحاول المزاحمة، فقد مارس وجهاء الزيدية ضغوطاً على المقربين منه «كي يجروا له غسيل دماغ» حسب تعبيره، ولإعادته إلى الصواب، أرغموه على اتباع دروس جامع الإمام الهادي، مهد مذهبهم.

في نهاية السبعينات، أنجز الشيخ السلفي مقبل الوادعي مساره نحو السلفية، وسبّب له كونه آتياً من بلد (زيدي) شكوكاً في شرعيته في السعودية، التي عاد إليها طلباً للرزق، وبينما كان يطمح لتغيير وضعه والوصول إلى مقام تدريس الشريعة الإسلامية، متسلحاً بشهاداته الجديدة، شككت لجنة تحقيق من جديد بسلامة معتقده من جديد، وتم استجوابه بشكل خاص عن طريقة رفع الأذان للصلاة، وعن جواز الصلاة مع انتعال الحذاء، وأكد قائلاً: أنا سنّي مثلكم، ومن حينها حارب الشكوك التي تعوق مهنته بنوع من المزايدة المعادية للزيدية.

وسُجِن لفترة وجيزة بتهمة الارتباط بجماعة جهيمان، التي احتلت بعد ذلك بقليل – 20 نوفمبر (تشرين الثاني) 1979 – الحرم المكي، وهو عمل أدى قمعه إلى مئات القتلى، عندها عاد مقبل الوادعي نهائياً إلى موطنه الأصلي اليمن.

وفي الختام، يهاجم فرانسوا بورغا بضراوة خيار «الحرب الشاملة على الإرهاب»، ويعلن أنها حرب خاسرة لا محالة، وأن هناك حلاً أو سلاحاً آخر هو الكفيل بوضع حد للعنف والعنف المضادّ، ولكنه سلاح لا يقدر عليه المرتهنون للنظام العالمي للقرن الواحد والعشرين، لأنه مكلف جداً وخاسر جداً بالنسبة لهم، إن هذا السلاح يسمى، حسب كلمات بورغا، «القسمة»، قسمة عادلة للثروات الاقتصادية والمالية والسياسية.

كتاب:
الحرب في صعدة من أول صيحة إلى آخر طلقة(*)

المؤلف: عبد الله محمد الصنعاني

دار الأمل، القاهرة، ط1، 2005

قراءة: هيئة التحرير

في تعريفه يذكر المؤلف أن كتابه هو «رصد مطلع»، ووقع تحت هذا التعبير دون مفردة تأليف، وهو يفضل وصف الحوثية بأنها «ظاهرة» و«حركة»، وليست «فتنة عابرة» كما يحلو للبعض تسميتها، ويعلل ذلك بأنه «أدعى لوضع الأمور في نصابها، وتحمل المسؤولية، كما هي على الواقع، لا كما نحب أن تكون». ويؤكد الصنعاني سعيه للموضوعية والإنصاف في تقييم هذه الظاهرة، وأنه وإن لم ترق له أفكار الحوثي، فلا يعني ذلك التخلي عن موقف الإنصاف والحكم العدل. هذا الإنصاف وحده، هو ما يعصمنا حسبما يذكر «من التغفيل، كما تنصف الطرف الآخر من التهويل»[1].

(*) العنوان الكامل للكتاب: «الحرب في صعدة من أول صيحة إلى آخر طلقة، خلفيات وتداعيات الحرب ضد الحركة الحوثية».

(1) مقدمة الكتاب، ص5/6.

إن من يطالع فصول كتاب «الحرب في صعدة من أول صيحة إلى آخر طلقة، خلفيات وتداعيات الحرب ضد الحركة الحوثية» يكتشف أن كاتبه، عبد الله محمد الصنعاني، ربما جانَبَ -في كثير من الأحيان- ذلك الإنصاف الذي وعد به في مقدمته، حيث يميل إلى إدانة الحركة الحوثية، ورميها بكثير من الأوصاف السلبية نفسها التي تصفها السلطات اليمنية بها، معتمداً في كثير مما نقله على مصادر رسمية، ربما باستثناء الجزء الفكري فقط، الذي وضح فيه تطور مسار فكر الحوثي بشكل خاص. وقد وعدنا الكاتب بأنه سيتناول في هذا الكتاب الشق العسكري في ظاهرة الحوثي، مؤجلاً الشق الفكري لكتاب آخر.

البداية والتكوين

جاء الفصل الأول من الكتاب بعنوان «الحوثي والحوثية البداية والتكوين»، والذي بدأه بالتعريف بحسين بدر الدين الحوثي، بأنه نشأ زيدي المذهب في كنف والده بدر الدين الحوثي، أحد المراجع الدينية في المذهب الزيدي، وقد درس في المعاهد الدينية التي ألغيت من قبل الدولة عام 2000، حيث تلقى التدريس الابتدائي والثانوي في المعهد العلمي بمحافظة صعدة، ثم حصل على درجة الماجيستير في العلوم الشرعية من السودان، وكان يحضّر لنيل درجة الدكتوراه من السودان أيضاً، ولكنه، كما يذكر الكاتب، قام بتمزيق شهادة الماجيستير، لاعتقاده بأن الشهادات الدراسية عبارة عن تجميد للعقول[(2)].

ويذكر المؤلف دور حسين الحوثي الفاعل في تأسيس حزب الحق الزيدي عام 1990، والذي انتخب عضواً في مجلس النواب ممثلاً عنه في دائرة «مران» من العام 1993 إلى عام 1997، وقد فاز فيه مع صديقه عبد الله عيظة الرزامي، الذي أصبح عضواً في تنظيم الشباب المؤمن وأبرز قيادات المواجهة مع الدولة فيما بعد.

ويروي الكاتب عبد الله محمد الصنعاني، كيف تلقى الحوثي دعماً من الحزب الاشتراكي أثناء ترشحه للانتخابات عام 1993، ولعله يلوح لتأييده له في حرب الوحدة التي

---

2 - الكتاب، ص9.

بدأت أواخر العام نفسه، وطوال عام 1994، وهو ما ألجأ الدولة للهجوم على بيته وضربه بالأسلحة الثقيلة، مما اضطره للفرار لسوريا ثم إلى إيران، ماكثاً هناك حتى عفت عنه الدولة. وكان حسين الحوثي في رفقة أبيه أثناء زيارته لإيران، وأقاما عدة شهور في قم، كما زارا مقار حزب الله في لبنان[3].

بين الزيدية والاثني عشرية

ويلح الصنعاني في كثير من أجزاء كتابه على تقارب أو مصالحة سعى لعقدها كل من الحوثي الأب والابن بين الزيدية والاثني عشرية، إن لم يكونا قد تحولا للاثني عشرية كما يقول مخالفوهما من الزيدية وكثير من معارضيهما.

بعد عودته إلى اليمن عاود حسين الحوثي نشاطه، فكان له دور مبرز في تأسيس «تنظيم الشباب المؤمن»، وقد تفرغ بعد تأسيسه لإلقاء المحاضرات والدروس في مران أو غيرها من مراكز أنصاره، ويذكر الكاتب أن محاضرات ودروس الحوثي التي تم تفريغها في شكل كتيبات وملازم وصلت إلى مائة كتيب، كما يصف خطاب حسين الحوثي بأنه كان خطاباً تعبوياً تحريضياً أكثر منه خطاباً في الدعوة والتزكية، وكان يتميز بطريقة في الأداء لم يعهدها الشباب الزيدي في اليمن، تختلف عن طريقة مشايخه الكبار[4]، ويضيف: «غير أن المتأمل في مجموع محاضراته ومجمل أفكاره، يجد أنه لم يكن يمثل إضافة للمذهب الزيدي بأي شكل، بل ظاهرة جديدة عليه اتسمت بالجرأة على هدم المسلمات»، وهو ما دعا عدداً من علماء المذهب الزيدي للهجوم عليه باعتباره انحرافاً عن خط المذهب التاريخي والمعروف، وأن حسين الحوثي بدا في أطروحاته شيعياً اثني عشرياً أكثر منه زيدياً، وهو ما يمثل خطورة في ظل صعود موجة التأثر بالثورة الخمينية في صفوف الشباب الزيدي.

وينقل الصنعاني عن موقع شيعي اثني عشري، أن الحوثي كان متأثراً بالخميني حتى النخاع، وأنه تدرب في لبنان، وكان مرتبطاً ارتباطاً قوياً بالحرس الثوري الإيراني[5]،

---

3 - المرجع السابق، ص 10.
4 - المرجع السابق، ص 11.
5 - المرجع السابق، ص11/ 12.

ورفع أعلام حزب الله، وشعارات «الموت لإسرائيل. الموت لأميركا»، كما كان شديداً على الصحابة ومنهج أهل السنّة والجماعة، ويذكر أن والده العلامة بدر الدين الحوثي، كان ممن يقولون بتكفير أبي بكر وعمر، ولكن يتوقف ويقول إنه يعذر من يقول بعدم تكفيرهما.

ومما يضيفه الكاتب حول شخصية حسين الحوثي، أنه كان يجيد صنع هالة حول نفسه، ويقدم نفسه مستهدفاً شخصياً من قبل أميركا، حتى أنه رفض لقاءً بالرئيس علي عبد الله صالح كان دعاه إليه بحجة أن أميركا ربما تقتله في الطريق![6].

محاور فكر الحوثي

وقد حدد الكاتب المحاور الأساسية لفكر الحوثي، أو ما صار يعرف بالحوثية، في العناصر التالية:

- الدعوة للإمامة وإحياء فكرة الوصية للإمام علي، وأن الحكم لا يصح إلا في أبناء البطنين «أبناء الحسن والحسين».

- الترويج لفكرة الخروج وجهاد الباطل، ويقصد بها الحكومات والحكام المتهمين بالعمالة لأميركا من قبل الحركة.

- التحريض على لجم السنّية، ويقصد أهل السنّة والجماعة، اقتداء بما فعل الأئمة من قبل.

- التبرؤ من الخلفاء الراشدين الثلاثة خصوصاً، والصحابة عموماً، لأنهم أصل البلاء الذي لحق بالأمة، كما ينقل الكاتب عن الحوثي نفسه[7].

- الاعتماد على القرآن فقط، وترك أصول الفقه والعلوم الشرعية، باعتبارها علوماً خدّرت الأمة.

6 - الكتاب، ص13، نقلاً عن جريدة الرشد، العدد الخامس عشر، 22-7-2004، حديث مع الرئيس علي عبد الله صالح.
7 - المرجع السابق، ص16 وما بعدها.

- اعتبار الزيدية كمذهب أقل إخلاصاً لأهل البيت من الجعفرية والإسماعيلية.

- التقليل من علماء الزيدية الكبار، الذين تراهم حركة الحوثي قد حولوا المساجد إلى مكاسل، وشغلوا الشباب بعلوم لا تنفعهم ولكن تخدّرهم.

- تمجيد الثورة الخمينية وحزب الله في لبنان، واعتبارهما المثال الذي يجب أن يحتذى[8].

دور الأب بدر الدين الحوثي

وقد وضع الكاتب ترجمة للعلامة بدر الدين الحوثي، الذي واصل قيادة حركة ابنه حسين بعد مقتل الأخير، ويفسر كيف كان الوالد أحد ملهمي الابن، والمؤثرين فيه، ومما يذكره الكاتب أن بدر الحوثي ينتمي لفرقة الجارودية القريبة في آرائها من الاثني عشرية، من حيث إنكار إمامة الخلفاء الأوائل، والقول بإمامة علي والحسن والحسين بالنص من النبي صلى الله عليه وسلم. والحوثي يخالف معظم علماء الزيدية في الموقف من الإمامية الاثني عشرية، بل يعتقد ويدعو إلى التقارب بين الزيدية وبينها، وأنهما متفقان في الأصول المهمة، وهو ما جمعه في كتاب له بعنوان: الزيدية في اليمن.

وعن موقفه من حرب ابنه كان بدر الدين الحوثي مع ابنه منذ البداية، ومعلناً تأييده له حتى مقتله في 27 مارس (آذار) 2005، كما وقف مع خليفته -شقيقه الآخر- بعد ذلك، وقد اتهم الحوثي الأب بقيادة تنظيم الشباب المؤمن بعد ذلك.

وقد سبق أن شغل الحوثي الأب منصب نائب رئيس حزب الحق، قبل انفصال تنظيم الشباب المؤمن عنه، ولكن مع صعود خلافه وتوجهاته مع العلامة مجد الدين المؤيدي، ساعد ابنه وبعض رفقائه ودفعهم للاستقلال بتنظيم الشباب المؤمن، الذي سيطر عليه الحوثيون فيما بعد.

---

8 - المرجع السابق.

وحزب الحق حزب طائفي، أسسه عدد من المنتسبين إلى المذهب الزيدي، وبعضهم من المتأثرين بالمذهب الشيعي الإثني عشري. وخلال حرب الانفصال التي اندلعت في اليمن سنة 1994، وقف حزب الحق إلى جانب الحزب الاشتراكي اليمني ضد حزب المؤتمر الشعبي العام الذي يتزعمه الرئيس علي عبد الله صالح، مما أدى إلى أن تتخذ الحكومة اليمنية موقفاً سلبياً من حزب الحق وقادته.

ولم يطل بقاء حسين الحوثي ووالده في حزب الحق، إذ إن ميل الحوثي الابن إلى الحزب الاشتراكي في الحرب المشار إليها آنفاً، جعلت الخلافات تدبّ في هذا الحزب الذي دفع ثمن موقف الحوثي، كما أن أوضاع الحزب الداخلية لم ترق لمجموعة من القيادات الشابة، ومنهم حسين، فقد اعتبروا أن إصلاح الحزب من الداخل لم يعد مجدياً بعد أن نفد صبرهم، وأغلق الباب في وجوههم، واصفين حزب الحق بأنه في قبضة قيادات متحكمة، كبيرة في السن، لا تدرك الواقع، ولم يعد عندها روح العمل والنشاط، وتعمل بصورة بدائية لا تجيد أسلوب التنظيم والتأطير.

وقد كان لبراعة الحوثي في الإلقاء الدور الكبير في تثبيت قواعد هذا التنظيم، إذ يشير المؤلف إلى أن حسين الحوثي كان يتمتع بأسلوب جذاب في الطرح، وتوصيل الأفكار، واللعب بالعواطف، وتأسيس القناعات، وبطريقة لم يعهدها شباب المذهب الزيدي من مشايخه الكبار، ولذلك سحر أتباعه وفتنهم، واعتبروه هدية تنزلت من السماء، ومعبر الوصول إلى طموحاتهم في تعزيز مكانة الشيعة وسط الجماعات الإسلامية الأخرى ذات التنظيم والخبرة والتجربة الطويلة.

حزب الحق بين المؤيدي والحوثي

وثمة أسباب أخرى يذكرها المؤلف للخلافات التي اندلعت في حزب الحق، وتحديداً في مدينة صعدة الشمالية، وهي معقل الشيعة الزيدية في اليمن، وأهم مركز لحزب الحق، ومعقل آل الحوثي. وقد أشار المؤلف إلى أن الشيعة الزيدية، في منطقة صعدة، تكاد تكون متمثلة في قطبين مرجعيين: الأول هو مجد الدين المؤيدي، وهو من كبار علمائهم، وقد تجاوز العقد الثامن من عمره. وهو من كبار قادة حزب الحق، والآخر هو بدر الدين الحوثي.

ويرصد الكتاب عدة أسباب للخلافات بين تياري المؤيدي والحوثي، الأمر الذي ألقى بظلاله على مستقبل حزب الحق، ومستقبل الطائفة الزيدية في اليمن، ومن هذه الأسباب:

- التنافس العرقي والعائلي، إذ تعود أصول المؤيدي إلى الإمام الحسن رضي الله عنه، بينما تعود أصول الحوثي إلى الإمام الحسين رضي الله عنه.

- إصدار عدد من علماء المذهب الزيدي وعلى رأسهم المؤيدي بياناً في 1990/11/28، يتعلق بموضوع «الإمامة»، إذ أعلن الموقعون أن حصر الإمامة في قريش، أو في البطنين (الحسن والحسين) لم يعد لها مبرراتها في هذا الزمان، وأن ما جرى حول هذا الموضوع هو مبحث تاريخي سياسي لا علاقة له بالعقيدة، وهو ما رفضه الحوثي بقوة وثار عليه، وأصدر عدداً من الفتاوى والأبحاث ضده، مما زاد الفجوة بينه وبين المؤيدي، واتسعت هذه الفجوة مع الوقت حتى استقال الحوثي وابنه من حزب الحق سنة 1996[9].

اشتهار محافظة صعدة بالزراعة، الأمر الذي يجعل أهلها من ميسوري الحال، وكون معظم أهل هذه المحافظة من الزيدية الذين لا يطمئنون إلى إعطاء الحكومة زكواتهم، لأنها غير شرعية في نظرهم، فيقومون بإعطائها إلى علمائهم، وبذا يكون الدخل مجزياً لأصحاب النفوذ منهم، مما أدخل العلماء في تنافس. وكان حسين الحوثي قد سنّ العمل بالخُمس لصالحه، على نحو ما يقوم به الشيعة الإثنا عشرية.

عمل الحكومة على تفتيت أحزاب المعارضة، وقيامها بدور لخروج الحوثي من الحزب، بهدف إنهاك حلفاء الحزب الاشتراكي، والحد من نفوذهم.

تأسيس الشباب المؤمن

في عام 1990 أي عام الفتوى المذكورة، تم تأسيس منتدى الشباب المؤمن، وكان يدار من قبل محمد بن بدر الدين الحوثي، وقد برز بقوة سنة 1992، من خلال الأنشطة

9 - المرجع السابق، ص25/24.

الصيفية والمدارس، وقد انتقل بين عدد من الأماكن، حتى استقر في النهاية في المعهد العلمي في بمدينة صعدة، ذات الأغلبية الزيدية، التي تتمتع بمستوى اجتماعي واقتصادي أكبر من سواه من المدن اليمنية.

وقد اعترض مجد الدين المؤيدي على بعض مناهج هذا المعهد، وأصدر بياناً ضدها، بينما راجعها بدر الدين الحوثي وأقرها، إلا بعض النقاط محل الخلاف في كتب العقيدة، ولكن تنظيم الشباب المؤمن الذي اعتمد الحوثي الأب مرجعاً له، كانت لديه شطحات أكبر وميل للاثني عشرية، وكانت طفرة الشباب المؤمن وصعوده الحقيقي بعد عودة حسين الحوثي من السودان، والذي بث آراءه ومعتقداته، التي تحث الشباب الزيدي على اقتناء السلاح والذخيرة، تحسباً لحرب الأميركان واليهود، ودفع الزكاة للمراجع العلمية وليس للدولة.

وبعد صحوة الحوثي في صفوف الشباب المؤمن، أصدر علماء المذهب الزيدي، من أعضاء حزب الحق، الذي أثر فيه انسحاب جناح الحوثي، مجموعة من الفتاوى والبيانات، تتهم هؤلاء الشباب بالتمرد على المذهب الزيدي، وأنهم يأتون بأشياء غريبة عنه[10]، ويلاحظ الكاتب أنه بعد ذلك يمكن تقسيم أتباع المذهب الزيدي إلى جناحين: حزب الحق التقليدي المحافظ من جهة، والشباب المؤمن الحوثي التوجه من ناحية أخرى.

ثم عرض الصنعاني لأهم المنطلقات والأفكار التي يعتمد عليها تنظيم الشباب المؤمن، وأنهم يعمدون لسبِّ الصحابة والتهوين من قدرهم بطرق مختلفة وملتوية، والقدح في كتب السنّة والصحاح، وطرح قضايا ذات بعد سياسي وأممي، ومن أهم منطلقات تنظيم الشباب المؤمن في الشأن اليمني، هو أن «المذهب الزيدي يكاد ينقرض من قبل الزحف السنّي الوهابي، وأن على جميع أبنائه حمايته ونشره»[11]، وهي الحجة التي يلح عليها الحوثيون كذلك باستمرار، بدءاً من حسين، حتى شقيقه عبد الملك الحوثي قائد التنظيم الحالي.

10 - المرجع السابق، ص30.

11 - المرجع السابق، ص31.

ويظهر تنظيم الشباب المؤمن نوعاً من القوة والتحدي في مختلف المناسبات، مثل عيد الغدير، وكذا مظهر التسلح والضرب بالأسلحة الثقيلة، وسائر مظاهر استعراض القوة المادية والعسكرية والاقتصادية[12].

التصعيد الحربي

انطلقت شرارة الحرب بين الحوثيين والنظام اليمني تحديداً في 18 يونيو (حزيران) عام 2004، وقد كبدت هذه الحرب اليمنيين الكثير من الخسائر في الأرواح والممتلكات، وما أن تم القضاء على هذه «الفتنة» أو هذا «التمرد الشيعي» بعد ثلاثة أشهر من اندلاعه، حتى اندلع تمرد جديد بقيادة حوثي جديد في بداية شهر مايو (أيار) من عام 2005، لتعود دوامة الصراع إلى البلاد.

ويرصد الصنعاني في الفصل الثاني وقائع الحرب الأولى، ويشير إلى أنها جاءت بعد عشر سنوات تقريباً من حرب الانفصال عام 1994، وعند المقارنة بين الحربين يذهب المؤلف إلى أن الرأي العام في اليمن يجمع على أن فتنة الحوثي كانت أكثر خطراً، لأنها كانت تمتلك قدرة تفتيتية أكثر على تمزيق النسيج الوطني أكثر من حرب الانفصال نفسها، ذلك أن الحركة الانفصالية عبّرت عن فكر القوة، أكثر من تعبيرها عن قوة الفكر، فلم يكن الفكر الانفصالي ظاهرة مجتمعية يخاف منه.

وكانت مؤشرات كثيرة تدل على أن اليمن على موعد مع مواجهة مع الحوثي وأتباعه طال الزمان أم قصر، فقد كان اتجاهه التعبوي يخطط لمثل هذا، والكثير من تصرفاته وتصرفات «الشباب المؤمن» استفزازية تصادمية، حتى في احتفالاتهم الدينية، لذا اندلعت شرارة هذه الحرب، مستندة على تصرفات تنظيم الشباب المؤمن وزعيمه حسين الحوثي، الذي رفض تسليم نفسه للسلطات، للأسباب التالية:

- الاعتداء على المؤسسات الحكومية في مديرية حيدان، ومنع الموظفين من أداء واجباتهم.

12 - المرجع السابق، ص32.

- تحريض المواطنين على عدم دفع الزكاة الواجبة للسلطة المحلية.

- اقتحام المساجد بقوة السلاح، والاعتداء على خطبائها وأئمتها، والإساءة إلى دور العبادة، وإثارة الفتن المذهبية والطائفية.

- الترويج لأفكار مضللة، والدفع ببعض الشباب إلى دخول المساجد أثناء صلاة الجمعة، وترديد شعارات تتنافى مع رسالة المسجد.

- دفع مبالغ مالية للشباب الذين يتم التغرير بهم للقيام بتلك الأدوار وبتمويل خارجي.

استمرت الحرب قرابة ثلاثة أشهر، وقتل حسين الحوثي فيها، وتمت ملاحقة أنصاره، وسقط فيها آلاف القتلى والجرحى، والكثير من المنازل المهدمة.

المرجعيات على خط المواجهة

تجددت المواجهات بين أنصار الحوثي والقوات الحكومية، بعد خمسة أشهر على انتهاء الحرب الأولى، وقاد تلك المواجهات بدر الدين الحوثي، والد حسين، وعبد الله الرزامي، صديقه.

واللافت هنا التدخل الواضح من الهيئات الشيعية الاثني عشرية، فقد شنت الصحف الإيرانية حملة اتهامات ضد الحكومة اليمنية متهمة إياها بمحاولة القضاء على الاثني عشرية في اليمن، وقد ذكرت بعض الأنباء أن إيران دعت سوريا للتدخل لدى السلطات اليمنية للكف عن الاثني عشرية.

كما شنّت المرجعيات الشيعية في النجف وقم حرب بيانات ضد الحكومة اليمنية، متهمة إياها «بتصفية الشيعة بشكل جماعي لا سابق له في تاريخ اليمن». ولعل الموقف المتشدد الذي اتخذته تلك المرجعيات يعود إلى الرسالة التي وجهها الحوثي الأب إليها، مستخدماً الخطاب الطائفي، داعياً إياها إلى العمل على رفض ما أسماه «الانتهاكات وسياسة التمييز العنصري التي تمارسها السلطات اليمنية ضد الطائفة الشيعية».

وقد تصدت جمعية علماء اليمن، المكونة من علماء السنّة والزيدية، إلى بيانات الحوزات الشيعية في النجف وقم في بيان صدر في 7 مايو (أيار) 2005، معتبرة أن ما ادعته الحوزتان من وجود اضطهاد لأنصار الزيدية والاثني عشرية ينافي الواقع، وأن ما حصل من تمرد عناصر محدودة في بعض مناطق صعدة لا يعبر عن المذهب الزيدي، الذي أصدر علماؤه في بداية الفتنة بياناً فندوا فيه مزاعم الحوثي، وأنه لا يمثل إلاّ نفسه ومن اتبعه.

جوارف الفكر الباطني

في الفصل الرابع والأخير يفرد الكاتب الصنعاني مساحة لأفكار الحوثي «المتطرفة» على حد وصفه، والتي أخذها من الشيعة الاثني عشرية، ويصفها المؤلف بأنها «جوارف باطنية»، ويقول: «سميتها كذلك لأنها ترمي إلى اقتلاع أسس عقدية، مثل نسف سنّة النبي صلى الله عليه وسلم، وإلغاء صحابة النبي من حلقات التبليغ، والتشكيك في عدالتهم غير نفر منهم، ونصب العداء لنساء النبي غير خديجة، والتشكيك ببنات النبي صلى الله عليه وسلم غير فاطمة».

وإضافة إلى ما ذكره المؤلف من عقائد الحوثي في هذا الفصل، فإنه أورد شيئاً منها في الفصل الأول عند حديثه عن «الشباب المؤمن»، وفي ما يلي أهمّ ما تبناه الحوثي من أفكار، سعى لنشرها، وعامل الآخرين بموجبها وقاتل من أجلها:

- الدعوة إلى الإمامة، أي إحياء فكرة الوصية للإمام علي رضي الله عنه، وأن الحكم لا يصح إلاّ في البطنين أحفاد الحسن والحسين رضي الله عنهما.

- الترويج لفكرة الخروج وجهاد الباطل، أي الإعداد لمواجهة النظام الفاسد الذي استنفذ أغراضه.

- التحريض على لجم أهل السنّة في اليمن، الذين يسميهم الحوثي «السنيّة».

- التبرؤ من الخلفاء الراشدين الثلاثة، أبي بكر وعمر وعثمان، والصحابة عموماً،

إذ يقول الحوثي في كتابه «دروس من هدي القرآن الكريم-الدرس الثاني»: «تنطلق أيضاً هتافات واحدة أن ننطلق على نهج السلف الصالح، الذين سموهم السلف الصالح هم من لعب بالأمة هذه، هم من أسس ظلم الأمة، وفرق الأمة، لأن أبرز شخصية تلوح في ذهن من يقول السلف الصالح: أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعائشة وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة، وهذه النوعية هم السلف الصالح، هذه أيضاً فاشلة».

اعتباره أن أهل السنّة فئة ضالّة أضلت الزيدية بسبب العلوم الشرعية إذ يقول: «أنا شخصياً أعتقد أن من أسوأ ما ضرّ بنا وأبعدنا عن كتاب الله، وأبعدنا عن دين الله، وعن النظرة الصحيحة للحياة والدين، وأبعدنا عن الله سبحانه وتعالى هو علم أصول الفقه». وقال في موضع آخر: «ثم وجدنا أنفسنا في الأخير وإذا بنا كنا نقطع أيامنا مع كتب وإذا هي ضلال من أولها إلى آخرها، ككتب أصول الفقه بقواعده، وإذا هي وراء كل ضلال نحن عليه، وراء قعود الزيدية».

- اعتبار أن المذهب الزيدي ما هو إلا نقولات من «السنيّة»، وأن الزيدية ليست مخلصة في ولائها لأهل البيت، وأن الإسماعيلية والجعفرية أفضل في هذا الجانب.

- التقليل من دور ومكانة علماء الزيدية الكبار واعتبارهم مثبطين.

- تمجيد ثورة الخميني، وحزب الله اللبناني، واعتبارهما المثل الذي يجب أن يحتذى.

ويشير المؤلف إلى أن تحولاً فكرياً كبيراً طرأ على الحوثي إذ أنه لم يظهر التعصب المذهبي إلى أن ذهب مع والده إلى إيران وأقاما هناك عدة أشهر، ثم قيامه بزيارة حزب الله في لبنان، ثم قدوم مجموعة من الشيعة العراقيين إلى مراكزه التي أقامها للتدريس فيها، وقد أدّى ذلك إلى التأثير عليه وعلى أتباعه.

كتاب:

حركة حماس وتحرير فلسطين

المؤلف: غسان شربل

دار النهار، بيروت، 2006

قراءة: هيئة التحرير

في حوار غسان شربل مع خالد مشعل في هذا الكتاب، ما هو أكثر من السيرة الذاتية وأقل من التأريخ، فالكتاب ليس تناولاً تأريخياً على الطريقة الكلاسيكية لنشأة «حماس»، بل هو، بحسب الشخصية المحورية فيه، وأحد مؤسسي الحركة ورئيس مكتبها السياسي خالد مشعل: عرض شمولي لحماس كحركة سياسية، وكمشروع مقاومة، يركز على الأهداف والمبادىء والسياسات، وعلى مجالات عمل الحركة واهتماماتها ورؤيتها للصراع وأطرافه. وان كان لا يغفل ظروف التأسيس والنشأة وأبرز الشخصيات والرموز في تاريخ الحركة.

كانت حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، وفقاً لمؤلف الكتاب الصحافي غسان شربل «رائدة في الضربات المدوية، وكانت حاضرة في الوقت نفسه، في المسجد وفي المؤسسات التعليمية والصحية والاجتماعية، كان خيار السلام يتآكل ومعه صورة السلطة التي لم تنجح في كبح جماح الفساد والمحسوبية، كل ذلك سهّل لحماس استقطاب الشارع الناقم والغاضب واليائس، ولم يكن صعباً على أي متابع للوضع الفلسطيني أن يتكهن أن «حماس» تستجمع شروط تقديم نفسها بديلة لـ«فتح»، خصوصاً بعدما عجزت أميركا عن إبقاء «خريطة الطريق» حية»[1].

وسط هذا المشهد، حيث كان الأفق مسدوداً، وياسر عرفات محاصراً في أواخر العام 2003، يروي غسان شربل أنه ذهب إلى خالد مشعل طالباً منه أن يروي قصة حماس، وهو أحد مؤسسيها، وكان الغرض تسليط الضوء على حركة التفتَ العالم بأسره إليها لاحقاً، يوم فازت في الانتخابات التشريعية الفلسطينية، وشكلت حكومة «تعايش» صعب مع الرئيس محمود عباس.

وعلى امتداد سبعة فصول يرسم هذا الحوار الطويل -الذي أُجري في دمشق، وسبق أن نُشر على صفحات جريدة «الحياة» التي يشغل شربل رئاسة تحريرها- صورة لنشأة الحركة والنضالات التي خاضتها، إذ سيتحدث مشعل عن تحول «الإخوان المسلمين» في فلسطين إلى «حماس» التي استقطبت أيضاً شرائح إسلامية أخرى. سيروي قصة الولادة السرية على مراحل، ثم الولادة العلنية في بدايات الانتفاضة الأولى في ديسمبر (كانون الأول) 1987. وسيحكي قصة العمل العسكري، وجنرالات القسام، والاعتقالات، والعمليات الاستشهادية، كما يتطرق إلى العلاقات الفلسطينية-الفلسطينية، وعلاقات «حماس» بسوريا والأردن وقطر وغيرها من الدول. وقبل هذا وذاك، يرسم هذا الحوار صورة للمتحدث الذي لعب دوراً بارزاً فيها، على رغم حرصه الدائم على إسناد أي نجاح إلى المجموعة لا إلى قائد من قادتها.

1 - الكتاب، ص11.

لماذا خالد مشعل؟

في 25 سبتمبر (أيلول) 1997 تناقلت وكالات الأنباء خبر تعرض مشعل لمحاولة اغتيال في عمان. فشلت المحاولة ولم يقبل العاهل الأردني الراحل الملك حسين بأقل من أن تحضر إسرائيل سريعاً العلاج القادر على مكافحة السم الذي دخل جسم المستهدَف، وأن تفرج أيضاً عن الشيخ أحمد ياسين قائد حركة «حماس» ورمزها الأول.

يقول غسان شربل: «سألت نفسي يومها لماذا غامر رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتانياهو بالموافقة على عملية من هذا النوع في عاصمة دولة عربية وقّعت مع إسرائيل معاهدة سلام؟ ويجيب بأنه سأل بعض المواكبين لحماس فكان الجواب «لأن مشعل أكبر من لقبه وأخطر. فإضافة إلى مشاركته في تأسيس الحركة، التي ولدت قبل أعوام من إعلان قيامها وشيوع اسمها، ساهم مشعل في نسج العلاقات وفتح القنوات التي جعلت «الخارج» يؤمن لـ«الداخل» مستلزمات الصمود والاستمرار والتوسع»[2].

ويمهد شربل لحواره الشيّق مع مشعل بأن يضعه في وعائه السياسي المناسب، بحيث يكمل أحدهما الآخر، والأرجح، في هذا السياق، أن قراءة دقيقة في تفاصيل الحوار، تصبح أكثر موضوعية وكشفاً للحقائق السياسية، إقليمية ودولية، في ضوء الخلفية المكثفة التي أدرجها المؤلف. فالزعيم الفلسطيني الراحل ياسر عرفات، في هذا الإطار، بدت طريقه وعرة، بكل المقاييس، رغم رصيده الواسع ودوره في الإبقاء على شعلة النضال، وفي الوقت عينه، أظهرت سلسلة من التجارب أن الدولة العبرية لم تكن جاهزة لسلام يتصف بالحد الأدنى من الصدقية والعدالة، ويفتح الطريق لقيام دولة فلسطينية قابلة للحياة.

وحين اندلعت الانتفاضة الثانية، بدا واضحاً أن عرفات وقع مجدداً في إغراء أن يقاتل ويفاوض معاً، الأمر الذي لم يكن يسمح به مسرح اللعبة وكذلك الوضع الدولي. وبدورها، أسفرت هجمات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001 عن ضربة قاتلة لكثيرين وأدت لأشياء كثيرة، وكان على الفلسطينيين أن يختاروا بين المعسكرين.

---

2 - المرجع السابق، ص15.

صعّد أرييل شارون هجماته ضدهم محاولاً دفعهم إلى المعسكر الآخر، وفي تلك الأيام، أخذت حماس المعركة بعيداً، إلى قلب الكيان الصهيوني، حيث أمطرت عمق إسرائيل بسلسلة من العمليات الانتحارية، كان شارون يردّ عليها باقتلاع ما تبقى من جذور السلطة الفلسطينية ليتذرع لاحقاً بغياب الشريك، آملاً أن يفرض على الفلسطينيين أمراً واقعاً لا فرار لهم منه، ولم يكن صعباً، والحال هذه، على أي متابع للشأن الفلسطيني، أن يتوقع إقدام حماس على استجماع شروط تقديم نفسها بديلاً من «فتح»، خصوصاً بعدما عجزت الولايات المتحدة عن إبقاء «خريطة الطريق» حية، كما ساهم التفتيت الإسرائيلي في إضعاف رصيد رجل واقعي ومسؤول هو محمود عباس، الذي ورث سلطة متداعية وضعتها التطورات في عزلة عن مراكز صنع القرار في العالم.

على هذا الأساس، يحاور شربل مشعل، ليربط النتائج بمسبباتها، على نحو من بانوراما سياسية يستسيغها القارئ، رغم وتيرتها السياسية الضاغطة وكثافة أحداثها وخطورة سياقها الزمني.

تشعب الحوار في كل الاتجاهات، بدءاً من المحاولة الفاشلة لاغتيال مشعل في العاصمة الأردنية، عمان، على أيدي عملاء لجهاز «الموساد» الإسرائيلي، مروراً بظهور الشيخ أحمد ياسين رمزاً قيادياً كبيراً لحركة حماس، والترابط الوثيق بين «حماس» و«حركة الاخوان المسلمين» في فلسطين، ونشأة مشعل في هذه البوتقة التي أججت نزوعه إلى النضال ضد الاحتلال، والتفاعل الإيجابي بين حماس والثورة الإسلامية في إيران، ويكتمل هذا المشهد المعقد، في الحوار، بإعلان قيام حركة حماس في مطلع العام 1987، والشروع في تنفيذ عملياتها العسكرية، ومن ثم عودة عرفات إلى الأراضي الفلسطينية في أعقاب اتفاقية أوسلو.

ويفرد المحاور حيزاً واسعاً لقيام إسرائيل باغتيال أبرز نشطاء حماس، مثل يحيى عياش وساهر تمام وسواهما، كما يمضي في اتجاه استناد العمليات الاستشهادية إلى الفقه الإسلامي، ورؤية حماس للعمليات التي تنفذها جماعة القاعدة بزعامة أسامة بن لادن، ولا يستثنى من ذلك، أسئلة عن مصادر تمويل حماس، وأخرى تتعلق بالعلاقات الفلسطينية-الفلسطينية، ومصير اليهود وحوار الحضارات.

يضاف إلى ذلك، ما أشيع عن اتصالات حماس بمسؤولين أميركيين، وأيضاً حول علاقات محتملة للحركة مع حركات الإخوان المسلمين في عدد من البلدان العربية، أو اتصالات مماثلة على مستوى المسؤولين العرب.

في ثنايا الكتاب استعراض لمحطات من سيرة خالد مشعل- المولود في 28 مايو (أيار) 1956 في بلدة سلواد بقضاء رام الله في الضفة الغربية- الشخصية والسياسية وتلك التي ساهمت في بلورة الاتجاه الاسلامي لديه، ففي خمسينات القرن الفائت حيث انتقلت عائلته ذات الأصول المتدينة للعمل في الكويت وحيث انضم هناك، وتحديداً في العام 1971 إلى تنظيم «الإخوان المسلمين» وعلى مقاعد جامعة الكويت (1974-1978) انشغل طالب الفيزياء بالهموم الوطنية والاسلامية، وخصوصاً بعد حرب العام 1973، وفي الجامعة شكّل ما عرف بـ«الرابطة الإسلامية لطلبة فلسطين» وفيها مارس النشاط السياسي من خلال العمل الطلابي، وفي العام 1981 تزوج مشعل وهو أب لثلاث بنات وأربعة صبيان.

وبعد غزو صدام حسين للكويت انتقل مشعل إلى الأردن، ومارس إلى جانب العمل السياسي أعمالاً تجارية. وفي العام 1996، انتُخب رئيساً للمكتب السياسي لحماس، ليتعرض في السنة التالية إلى محاولة اغتيال فاشلة على يد عملاء للموساد، بعدها انتقل إلى قطر وعاش فترة، قبل أن ينتقل إلى دمشق، حيث لا يزال فيها يقود الحركة، التي شهدت معه تحولات براغماتية مهمة يعرض لها باسهاب في حواره المذكور.

ويختم شربل حواره بسؤال حول رأي مشعل في الشعر، وميل هذا الأخير إلى المتنبي، وأبي فراس الحمداني، وأبي تمام، وأبي القاسم الشابي، وبعض شعراء الغزل العفيف، وكذلك أحمد شوقي، ومحمود درويش، وسميح القاسم، وتوفيق زياد، وتأتي هذه الالتفاتة في سياق ما يعتبر ضرورياً في التطرق إلى النواحي الإنسانية في شخصية المناضل والسياسي والأب والمسؤول.

ومع ذلك، يبدو أن شربل اجتهد، بالدرجة الأولى، في إلقاء الضوء على الظروف الموضوعية لنشأة حركة حماس، ودورها الحقيقي في استيعاب التراث الفلسطيني المقاوم، والانطلاق منه لمده بمزيد من الزخم على خلفية المستجدات السياسية والميدانية،

خصوصاً في أعقاب المجازر التي ارتكبتها إسرائيل، ولا تزال، ضد الفلسطينيين.

لكنه نجح، كذلك، في إبراز النواحي الذاتية لهذه الشخصية المثيرة للجدل، ولو من وراء السطور، أو من خلال الاستفسار المباشر، وفقاً لطبيعة السؤال وظروف المرحلة.

كتاب:

حماس من الداخل(*)

المؤلف: زكي شهاب

الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008

قراءة: أحمد الزعبي

ما هي حقيقة حركة حماس؟ بات هذا السؤال الأكثر إلحاحاً منذ الانتصار المذهل، الذي حققته في الانتخابات التشريعية عام 2006. كيف تعمل فعلياً أجهزتها؟ إلى أي مدى هي حقاً «إسلامية» الطابع والهوية؟ ومن هي تلك الشخصيات المتخفية وراء تلك البزات المرقطة؟ وكيف تمتد شبكات علاقاتها الداخلية والخارجية؟ في هذا الكتاب -ومستنداً إلى معلومات فريدة من نوعها استقاها من مصادره الخاصة- يعرض الصحافي الفلسطيني الأصل زكي شهاب، لظروف نشأة ونمو حماس وتطورها، بدعم إسرائيلي ضمني، بما أن الإسرائيليين كانوا يسعون إلى إضعاف حركة فتح.

(*) العنوان الأصلي للكتاب: حماس من الداخل: القصة غير المروية عن المقاومين والشهداء والجواسيس، وهو الترجمة العربية للأصل الإنجليزي:

Inside Hamas. The Untold Story of Militants. Martyrs. and Spies. I. B. TAURIS. 2007

في علاقة إسرائيل بحماس يكشف زكي شهاب أن الحركة ابتاعت أول مخبأ لأسلحتها من جهاز الأمن الداخلي الإسرائيلي، الـ«شين بيت»، كما يرفع النقاب عن مدى اختراق أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية لصفوف الحركة، وحتى على أعلى مستويات قيادتها، ومن خلال إجرائه مقابلات مع شخصيات مهمة رئيسية، يلقي الضوء على طبيعة حركة حماس من الداخل، ويكشف للمرة الأولى، كيفية انتقاء «الشهداء» وتحضيرهم لتنفيذ عملياتهم. وهو يخوض أيضاً في حيثيات علاقة الحركة مع تنظيمات أخرى مثل حزب الله والقاعدة، كاشفاً بذلك ارتباطات مثيرة للدهشة.

«زمن الفصائل ولّى... إذ كانت موجة عارمة من اللون الأخضر تجتاح كامل المشهد الذي يطالع المارّة في الشوارع، الأعلام واللافتات التي تحمل شعار «الإسلام هو الحل» وقبعات البايسبول، والأوشحة، والهلال الإسلامي المصنوع من الكرتون والقمصان، كلها تلوّح بألوان الانتصار الموحد: لون حركة «حماس»، أي اللون الأخضر. في المقابل، كان المشهد في معقل «فتح» -حي الزهراء أحد ضواحي غزة- يعبّر عن تناقض لافت: الصمت مطبق والشوارع مهجورة... كأن نذيراً بالشر المستطير قد أنبأ بسوء الطالع في المستقبل القريب»[1].

هكذا بدا المشهد لشهاب غداة فوز «حماس» في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني في يناير (كانون الثاني) 2006.

الولادة وسرّ التسمية

في الفصل الأول يسلط الكاتب الضوء على ظروف نشأة وولادة حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ودور مؤسسها الروحي الشيخ أحمد ياسين في إطلاقها إلى الوجود، وجهوده في حشد التأييد والدعم للحركة من خلال شخصيته، كما يتطرق هذا الفصل إلى السر الذي كان وراء الإعاقة الدائمة، التي ظل عليها الشيخ ياسين منذ طفولته حتى اغتياله.

---

1 - الكتاب، ص32-33.

«عند الساعة الثانية إلا عشر دقائق، من بعد ظهر يوم السادس من يونيو (حزيران) 1989، انهار الشيخ أحمد إسماعيل حسن ياسين (1938-2005)، وهو أحد سكان مدينة غزّة، لدى سماعه، أثناء وجوده في سجن غزّة المركزي، أصداء الضربات التي اعتقد أن ابنه عبد الحميد يتعرّض لها على أيدي سجانيه الإسرائيليين... كان قد خضع للتعذيب لأيام عدّة، وهذا ما دفع بالشيخ المُقعد أخيراً إلى تقديم اعتراف كامل عن دوره في إطلاق حركة حماس، حيث كان سبق له أن أنكر كونه «أباً» لحركة حماس، إلا أن الاعترافات التي كتبها رفاقه تحت الضغط والتي وضعته في دائرة الشبهات، مضافةً إلى تعذيب ابنه، أجبرت الشيخ على تغيير موقفه... أحد الجلادين استدعى المحقق الإسرائيلي شوكي أمزايج الذي يحمل الرقم 54962، وقال له إن الشيخ ياسين أصبح جاهزاً للاعتراف، تزوّد أمزايج بقلم وأوراق، وباشر حثّ الشيخ على الكلام... وبدأ الاعتراف»[2].

يتذكر الشيخ ياسين أنه في بدايات شهر ديسمبر (كانون الثاني) 1987، شكّلت مجموعة من الأشخاص لتناقش مسألة إنشاء الحركة. حضر الشيخ صلاح شحادة (40 عاماً) وهو من بيت حانون ويعمل في الجامعة الإسلامية في غزّة، وعيسى النشّار وهو مهندس في الخامسة والأربعين من رفح، والدكتور إبراهيم اليازوري، وهو طبيب صحة عامة من غزّة في الأربعين من عمره، والدكتور عبد العزيز الرنتيسي، طبيب صحة عامة في الأربعين من عمره من خان يونس، وعبد الفتاح دخان، مدير مدرسة من مخيّم النصيرات، ومحمد الشمعة وهو مدرّس في الخمسين من العمر من مخيم الشاطئ. أما كيف وقع الاختيار على اسم «حماس»، فيفيد ياسين أنه خلال هذا الاجتماع، «اتفقنا على تسمية الحركة «حماس» كتصغير لعبارة «حركة المقاومة الإسلامية». كما تقرّر أن يكون كل واحد منا مسؤولاً عن المنطقة التي يقطن فيها، كان عليّ أن أترأس حركة حماس في قطاع غزّة»[3].

اجتمعت قيادات مختلف الأجنحة تحت مظلة اسم «حماس»، في الحفل الذي خصص لإطلاق التسمية على الحركة الوليدة، كان ذلك الحفل أشبه بعملية سحب بالقرعة أعقبت مداولات مستفيضة، تناولت مجموعة كبيرة من الهويات البديلة، وخرج الجسم

---

2 - المرجع السابق، ص35.

3 - المرجع السابق، ص43-44.

التنظيمي السياسي إلى الحياة العامة بصفة حركة المقاومة الإسلامية، التي اختصرت إلى تصغير تمثل بحروف (ح م س) هي الحروف التي تستهل كلمات التسمية العربية الأساسية «حركة المقاومة الإسلامية»، وورد أخيراً اقتراح بأن تصبح التسمية «حماس»، وهي كلمة عربية تعني «الاندفاع» الذي يجسّد قيم شعار منظمة الإخوان المسلمين: «حق! قوّة! حرية!»[4].

ويضيف شهاب: «في تقويم ياسين الوارد في اعترافاته، كما في مقابلاته اللاحقة معي، شكلت واقعة جباليا مجرّد حادث، إذ اعتبر ياسين أنه قاد الانتفاضة بنفسه باسم «حماس». أما في حسابات أخرى كالتي اعتمدها صلاح شحادة، فإن واقعة جباليا حدث محوري أدّى مباشرة إلى تشكيل «حماس»[5].

الاستقلال عن «الإخوان»

في فصل حمل عنوان «علاقات حماس الدولية»، يكشف شهاب أنه مع اكتساب حماس المزيد من الدعم خلال سنوات الانتفاضة الأولى، قامت بإضافة قسم الشؤون الخارجية إلى بنيتها السياسية، وفي ذلك الوقت، شعرت قيادتها بأنها قوية بما يكفي لكي تستقل عن حركة «الإخوان المسلمين» وتصبح كياناً قائماً بذاته، وعندما أقامت حماس مكتباً سياسياً لها في الأردن، كانت أقنية الاتصال مع الحكومة المضيفة تمرّ من خلال أجهزتها الأمنية، وفيما كان الشيخ ياسين في السجن، نقلت القيادة إلى الدكتور موسى أبو مرزوق، الذي منعته إسرائيل من العودة إلى غزّة في عام 1989، فاستقر في الأردن.

وعلى المستوى السياسي، كانت العلاقات جيدة نسبياً مع الأردن، خصوصاً بعد غزو القوات العراقية للكويت، ما أرغم قادة حماس في الكويت على الانتقال إلى العاصمة الأردنية عمّان، وظن الكثيرون في ذلك الوقت، بأن الحكومة الأردنية ستستخدم حماس كأداة تفاوض في أي نزاع قد يندلع مع منظمة التحرير الفلسطينية، لكن الدولة المضيفة

4 - المرجع السابق، ص44.

5 - المرجع السابق، ص44.

بدأت تنقلب على حماس عندما غفلت عن إبلاغ الحكومة الأردنية بنيّتها التخطيط لعمليات عسكرية انطلاقاً من عمّان، تمهيداً لتنفيذها في الأراضي المحتلة، كذلك، لم تعرف قيادة الإخوان المسلمين في الأردن أي شيء عن نيات حماس.

وفي عام 1991، تظاهرت حركة الإخوان المسلمين وقيادة حماس بالاستغراب والمفاجأة، عندما أبلغها مسؤول أمني رفيع المستوى في الأردن بأن حكومته داهمت أربعة مخابئ كبرى للأسلحة في العاصمة الأردنية، تحوي رشاشات ثقيلة ومدافع، وقدرت قيمة الأسلحة المصادرة بنحو مليون دينار أردني أو 1، 5 مليون دولار أميركي، واعتقل تسعة ناشطين من حماس وسجنوا لمدة تسعة أشهر، إلى أن أطلق العاهل الأردني الملك حسين سراحهم بموجب عفو ملكي.

الأردن: علاقة متوترة

وكانت هذه بداية نهاية سياسة التسامح التي اعتمدتها الحكومة الأردنية مع حماس، فقد تشددت في مواقفها ضدّ الحركة، وبدأت تراقب نشاطاتها عن كثب، ثم شرع كل من الحكومة الأردنية والجناح العسكري لحماس يبحث عن آلية لإدارة علاقتهما[6].

إلى هنا ويتابع شهاب روايته المثيرة، ففي العام 1993، عقد لقاء في مكتب رئيس الوزراء الأردني زيد بن شاكر، حضره قادة حماس، الدكتور أبو مرزوق وإبراهيم غوشه، ومحمد نزال وعماد علمي وغيرهم. تلا هذا الاجتماع لقاء آخر جرى في مقر قيادة الاستخبارات العامة، من أجل تحديد طبيعة العلاقة، وإبلاغ الحركة بما هو مسموح لها القيام به وما هو ممنوع عليها، فقد أبلغت حماس بكل وضوح بأنه يحق لها فقط ممارسة النشاطات الإعلامية والسياسية التي لا تعرّض المصالح الأردنية للأذى، بالتالي، كانت النشاطات العسكرية ممنوعة، وأصبحت أجهزة الاستخبارات الأردنية تراقب حماس بارتياب وشك، خوفاً من أن تتحول إلى منظمة عسكرية تهدد الأمن الأردني الداخلي، فصارت تعتقل قياداتها كلما شعرت بأن هناك سبباً يدعو إلى القلق، وقد ازدادت تيقظاً بعدما وضعت يدها

6 - المرجع السابق، ص158-159.

على أسطوانة مدمجة تحتوي معلومات مفصلة عن نشاط المنظمة في الضفة الغربية وغزّة، في نوفمبر (تشرين الثاني) من عام 1995، ما أدى إلى مزيد من الاعتقالات.

وكما فعلت حركة فتح في أواخر الستينات، بدأت حماس، في بداية السبعينات، تعلن مسؤوليتها عن هجمات تنفذها داخل إسرائيل، فقامت الحكومة الأردنية، بحكم اتفاق السلام الذي وقعته مع إسرائيل في عام 1994، بترحيل الدكتور موسى أبو مرزوق وعماد علمي، واعتقل أبو مرزوق لاحقا في أميركا وألصقت به تهم غير مثبتة بممارسة الإرهاب، لكن وعلى الرغم من علاقة الأردن المتوترة مع حماس، فقد لعب الملك الراحل حسين دوراً في إطلاق سراح أبو مرزوق، الذي رُحّل في العام 1997 من أميركا إلى الأردن. وعلى الرغم من هذه المواقف، ومن بينها تلويح الملك حسين بإعدام عميلي الموساد اللذين حاولا اغتيال خالد مشعل، ازداد التوتر بين حماس والحكومة الأردنية، أقله لأن الحركة باتت تهدد التوازن القائم بين الحكومة وحركة الإخوان المسلمين الأردنية.

وفعلاً اشتكت جماعة الإخوان الأردنية إلى المرشد العام للحركة في مصر حينها، مصطفى مشهور، بشأن تصرفات مشعل والقرارات التي يتخذها في الأردن من دون استشارتها، واعتقلت الاستخبارات الأردنية عدداً من أعضاء حماس المعروفين بمجموعة «الرصيفة» في النصف الأول من العام 1999، ما أثار انزعاج قيادة الإخوان المسلمين، وقد تضاعف هذا التباعد في منتصف العام 1999 عندما اعتقلت الاستخبارات الأردنية اثنين من حراس مشعل الشخصيين، لعدم حيازتهما رخصاً لأسلحتهما، ولاحقاً في 29 أغسطس (آب) 1999 أصدرت الحكومة الأردنية بياناً تشير فيه إلى إقفال مكتب حماس في عمان، ومنع نشاطاتها، كما أصدرت مذكرة اعتقال بحق رئيس مكتبها السياسي خالد مشعل ورفاقه، وقد أذعن مشعل الذي كان في زيارة إلى طهران، مع ثلاثة من رفاقه، إلى قرار الحظر، وقرر السفر إلى دمشق[7].

ثم يتابع الكاتب فصولاً مذهلة عن تحولات علاقة «حماس» بالقيادة الأردنية، والانتقال إلى مرحلة العلاقة بسوريا وقطر وإيران.

---

7 - المرجع السابق، ص160-161.

حماس والواقع العربي والدولي

يشير شهاب إلى مواقف الشيخ أحمد ياسين الذي يصفه بالبراغماتي، وموقفه من الهدنة مع إسرائيل ويقول إن الشيخ ياسين الذي قام بجولة على عدد من الدول العربية، وزار إيران وجنوب أفريقيا، كان يرى أن منظمة التحرير لا تريد أن تحصل حماس على دعم دولي، خاصة في زيارة الشيخ لجنوب أفريقيا التي حاولت المنظمة التشويش عليها، وضمن هذا السياق يتحدث الكاتب عن علاقات حماس في الإطار الدولي والعربي، فبحسب الموقف المعلن من حماس أنها لا تتدخل في السياسات الداخلية للدول التي سمحت لها بالعمل من داخل أراضيها، ولكنه يرى أن حماس كانت على الأقل في الحالتين الإيرانية والسورية، المستفيد من توتر علاقة منظمة التحرير معهما، وهو هنا يقدم سردًا للعلاقة التي بدت ودية مع الثورة الإسلامية في إيران، والتي لم تعمر طويلاً بعد زيارة عرفات ولقائه مع مرشد الثورة الإسلامية آية الله الخميني، حيث بدأت الآلة الإعلامية الثورية الإيرانية حملة ضد المنظمة، واتهمتها بالعلمانية، كما انتقدت عرفات لموقفه من الحرب العراقية-الإيرانية، وكانت آخر زيارة لعرفات لطهران عام 1981.

ومن هنا فإن توتر هذه العلاقات كان أرضية جيدة لدعم إيران للتيار الإسلامي الفلسطيني، والذي جاء بعد أكثر من عقد، حيث بدأت حركة الجهاد الإسلامي تواجداً لها، ثم أرسلت حماس في التسعينات ممثلاً لها في إيران، ويتحدث شهاب قائلاً: إن تواجد ممثلي حماس والجهاد لم يتم بالتنسيق مع ممثل المنظمة، الذي سيحاصر مكتبه لمدة ست ساعات ويتم تخريب أثاثه.

وبالنسبة لسورية، فقد حدث السيناريو نفسه، فالعلاقات المتوترة بين عرفات وحافظ الأسد أدت بالأخير لدعم المتمردين على سلطة عرفات الذين أقاموا في سورية. ومن هنا فبعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان وخروج المقاومة من هناك. يقول شهاب: إن عرفات لم يختر الانتقال إلى سورية بل قرر نقل مركز المنظمة إلى تونس بحثاً عن استقلالية. ويشي الحديث أن عرفات لو اختار سورية كان يمكن أن يُستقبل هناك، ولكن تاريخ علاقة عرفات بالنظام السوري، خصوصاً مع الرئيس حافظ معروف، فقد كان هناك ودّ مفقود بين

الطرفين، ويذكر شهاب أن عرفات زار دمشق مرة بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان 1982، وطُلب منه الخروج حالاً باعتباره شخصية غير معروفة للنظام، وتمت مرافقته من مسؤول أمني صغير لكي تتم إجراءات الترحيل بسرعة.

ثم يتحدث المؤلف عن مكالمة تلقاها هو شخصياً من الشهيد فتحي الشقاقي عام 1994 يخبره أن إيران دعمت الفلسطينيين بمبلغ ثلاثة ملايين دولار، وبحسب المقابلة طلب الشقاقي نسبة الخبر لمسؤول فلسطيني، وهنا يتحدث عن مصادر دعم المنظمات الفلسطينية الإسلامية، ويشير في هذا الاتجاه للدعم الذي تلقته حماس والحركة الإسلامية من المحسنين في دول الخليج، والمؤسسات الخيرية التي عملت على دعم نشاطات وأعمال الحركة الإسلامية، مشيراً للاتهامات التي وجهت للصندوق الفلسطيني للإغاثة والتنمية في بريطانيا، والذي تعرض لحملة من المنظمات اليهودية لإغلاقه، كما تحدث عن اعتقال السلطات الأميركية لعدد من الناشطين الفلسطينين في أميركا بتهم جمع تبرعات للفلسطينيين.

ويشير الكاتب إلى الموقف الأميركي من حماس، حيث يقول إن الأخيرة لم تدخل الرادار الأميركي إلا بعد سلسلة من العمليات الانتحارية التي نفذها ناشطون من حماس داخل إسرائيل، ويقول إنه على الرغم من أن أميركا وضعت قادة حماس الداخل والخارج على قائمة الإرهاب إلا أنها –أي واشنطن– تتطلع في يوم لإقامة علاقات مع حركة إسلامية فلسطينية، كما أقامت حوارات هادئة مع حركات الإخوان المسلمين في الأردن وسورية ومصر.

ومن هنا يشير شهاب إلى نشاطات أليستر كروك العميل السابق في المخابرات البريطانية الخارجية «إم آي 6»، الذي عمل لخمسة أعوام في المناطق الفلسطينية، وكان يرى ضرورة فهم حماس والحوار معها. ويقول المؤلف إن الشيخ أحمد ياسين كان يتعامل بحذر مع أليستر كوك لأنه كان يعتبره مقرباً من الإسرائيليين، وأن معظم الملاحظات التي كان ياسين يبلغه إياها كانت ستبلغ للإسرائيليين، وربما كان ذلك ما دفع الشيخ ياسين للطلب من قادة الحركة، وبالأخص الذين لهم صلة بكتائب عزالدين القسام، عدم الحديث مع المسؤول البريطاني الجنسية.

لكن هذه الخلفية، لم تمنع قيادات الحركه في الخارج من تشجيع كوك على تنظيم عدد من المؤتمرات التي جمع فيها رموزاً وقيادات في حماس والتيارات الإسلامية الأخرى. ولكن شهاب هنا يدخل محمد دحلان في الصورة، حيث يقول إن الأخير لم يكن راضياً عن كروك لأنه أعطى حماس اهتماماً أكثر من اللازم.

خلاصات مستقبلية

لاحقاً يؤكد شهاب أن حماس أصبحت أكثر اعتدالاً بعد انتصارها في انتخابات 2006 وأنه بمشاركتها في اتفاقية مكة الأخيرة في السعودية، اعترفت بشكل غير مباشر بمواقف الدول العربية في مؤتمرات القمة السابقة والحالية، ويشير إلى أن الفلسطينيين وصلوا إلى مرحلة الآن يرغبون فيها بإدارة شؤونهم بأنفسهم، وما عادوا يكترثون لإرضاء الجهات الأجنبية، وهذا برأيه ينطبق على فتح وحماس والقيادات الفلسطينية عموماً.

ولم يحسم المؤلف الموضوع في ردّه على سؤال عما إذا كانت حماس ستفوز في أي انتخابات تشريعية قد تجرى في المستقبل القريب، ولكنه أشار إلى أن الضغوط الكبيرة عليها منعتها من تحقيق وعودها للشعب الفلسطيني، ولكن الأمر نفسه ينطبق على فتح. واعتبر أن فكرة الدولة الفلسطينية المؤقتة غير جدية، مؤكدًا أن هذا هو رأي الرئيس محمود عباس[8].

ويختم شهاب كتابه بالقول: «ينبىء الواقع على الارض بأن حماس لن تذوب وتختفي من المشهد السائد راهناً، ولن تنجح أية عملية عسكرية في استئصالها (...) حماس ليست قوة ثوار آتية من كوكب آخر، إنها الشقيق والجار أو الشخص الذي يعطي الابن المال لإكمال دراسته، أما أنها تمثل الشعب الفلسطيني في صندوق الاقتراع، فسيكون على الغرب وعلى أية سلطة فلسطينية مستقبلية أن يتقبلاها لما هي عليه: نمرٌ لن يغيّر ألوانه، وسيتوجب عليهما التفاوض معها»[9].

---

8 - الكتاب، ص259-265.

9 - الكتاب، ص266.

كتاب:

شاهد على وقف العنف

تحولات الجماعة الإسلامية في مصر

المؤلف: عبد اللطيف المناوي

دار أطلس، 2005

قراءة: أحمد الشريف

أهمية هذا الكتاب من كون كاتبه كان -ولا زال- شاهداً ومتخصصاً في أحداث العنف منذ بدايتها، حتى مبادرات وقفها، والتقى قادة الجماعة الإسلامية في مصر، في أوج العنف والعنف المضاد مع الحكومة، منذ أواخر الثمانينات حتى منتصف التسعينات من القرن الماضي، كما التقى كثيراً من قياداتها في الخارج في جولات خارجية. يمثل هذا الكتاب ثبتاً وتحليلاً مهمّاً لتطورات الجماعة الإسلامية في مصر وتاريخها، ومما يزيد في أهميته أنه أتى مليئاً بالأسئلة الضرورية والمهمة، وبإجابات قيادات الجماعة عليها، وبهذا فالكتاب يعد قراءة موضوعية، غير متحيزة ولا منحازة للجماعة الإسلامية. فكاتبها منذ المقدمة يلح على عدم احتكار الوطنية.

يقول: «لست أنا وأنت فقط أبناء الوطن، بل كلنا أبناء الوطن، يخطئ في حقنا ونخطئ في حقه، ولكنه يظل وطننا، ونظل أبناءه»[1]، فالاكتفاء بوصف الجماعات الدينية أنها عميلة وضد الوطنية، أو جزء من مخطط يستهدف سلامة الوطن، لا شك يقطع أي إمكانية للحوار معها، وبالتالي مع مراجعاتها وتصحيح مفاهيمها، وكما يقول الكاتب: «الحل لا يتأتى بالاستئصال، ولكن بمحاولة استيعاب هؤلاء مرة أخرى، بكافة الوسائل الإقناعية والأمنية والسياسية، أن تتكاتف تلك الجهود من أجل استعادتهم وليس استئصالهم»[2].

كما يتحدث عبد اللطيف المناوي في مقدمته عن علاقة ممتدة مع قيادات الجماعة الإسلامية في مصر، بدأت في وقت مبكر، يذكر منها إحدى أمسيات عام 1985، حين التقى بعض قيادات الجماعة في شقة صغيرة قريبة من مدينة الطلبة في أسيوط، حيث كان يتحدثون عن تلك الأيام التي تلت اغتيال الرئيس المصري السابق أنور السادات بفخر وسعادة، باعتباره أحد إنجازاتهم المهمة، وباعتبار ذلك تجربة ينبغي الاستفادة بها وبأخطائهم فيها، ولكنها في كل الأحوال كانت بالنسبة لهم أمراً يفخرون به «حيث تحدثوا طويلاً عن الأسباب التي أدت إلى فشل مخططهم، وكيف لعبت الصدفة دوراً في سقوط عدد من ناشطيهم قبيل وبعد اغتيال السادات، مما أثر على النتيجة النهائية التي كانوا يتمنون الوصول إليها، وهي قلب نظام الحكم في مصر، وجعله إسلامياً»[3].

ثم يقارن هذا اللقاء بآخر مع كرم زهدي، زعيم الجماعة الإسلامية، في محبسه بسجن العقرب، جنوب القاهره، نحو ثلاث ساعات، والذي قال فيه إنه لو عاد به الزمان، لحاول إيقاف ذلك الفعل، وأنه يحتسب السادات شهيداً عند الله، مما يجعل المناوي يؤكد أن تحولاً مهماً واستراتيجياً خطيراً حدث في توجهات الجماعة.

---

1 - المقدمة، ص5.

2 - المرجع السابق، ص6.

3 - الكتاب، ص316.

أولاً: سنوات الغضب

وضع عبد اللطيف المناوي الجزء الأول من كتابه بعنوان «سنوات الغضب»، وبدأه بفصل تحت عنوان «في صحبة الجماعة»، تناول فيه بعض استنتاجاته من خلال لقاءاته الباكرة ببعض أعضاء الجماعة في منتصف الثمانينات في محافظتي المنيا وأسيوط، اللتين كانتا تمثلان في ذلك الحين مصدر قوة الجماعة ونقطة انطلاقها، وقد استمر هذا اللقاء عشرة أيام، ما بين المدينتين. وفي المنيا تحديداً كان هناك معسكر للجماعة، في أحد المساجد، تراوح عدد المنتسبين إليه بين 150 و 200 صبي وشاب، تراوحت أعمارهم بين 10 و 30 عاماً.

كان هدف المعسكر تحديداً يركز على التنشئة الفكرية للمشاركين فيه، مثل محاور نظام الحكم في الإسلام، وتشريح وتحليل الحكم القائم في مصر، المستبدل لشرع الله -حسب توصيفهم له- وكذلك الإعداد البدني عبر طابور رياضي يتم كل يوم بعد صلاة الفجر، وهو ما أكده له هشام خليفة أمير المنيا حينئذ. ومن مشاهداته حينئذ أن طفلا صغيرا عمره 10 سنوات كان يقول لزميله: أنا لا أسمع غير كلام الأمير، وهو يؤكد «هم قالوا لي هذا». وقد كان المحاضر في تلك الليلة الشيخ عمر عبد الرحمن بعد تبرئته بقليل من تهمة قتل السادات، وقد تحدث فيها الشيخ في أمور شتى في مجالات الدين والدنيا، والأهم الذي نال تركيزاً منه، وكذلك من سامعيه، هو حديثه في السياسة[4].

وكانت شرارة البدء في انطلاق الجماعة الإسلامية، كما يذكر الكاتب، هي تحولات النظام السياسي المصري بعد رحيل عبد الناصر، وتولي السادات السلطة سنة 1970، حيث زيّن للسادات من حوله في ذلك الوقت أن القضاء على -أو على الأقل حصار- تيار اليسار، لن يتأتى إلا بإطلاق قوة الجماعات الدينية في الجامعات، لكسب الأرض من تحت أقدام اليساريين، وكان من بين هؤلاء محمود عثمان إسماعيل، محافظ أسيوط في تلك الفترة (1973-1982)، وقد بدأت التجربة فعلياً، كما يذكر الكاتب، في أسيوط عام 1975، بدعم من المحافظ ورئيس الجامعة حينذاك!

4 - المرجع السابق، ص20.

وعن نشأة الجماعة يورد الكاتب شهادة صلاح هاشم، أحد قيادات الجماعة الإسلامية[5]، الذي ينهي شهادته بأن الجماعة قررت أن تخوض انتخابات اتحاد الطلبة، وأن تفوز بجميع المقاعد بجامعة أسيوط وغيرها من الجامعات المصرية عام 1978، وكان ذلك من خلال تخصيص مختلف موارد الاتحادات الطلابية للأنشطة التي يدعمونها، مثل المعسكرات الإسلامية، التي كانت أرضاً خصبة للتجنيد والتدريب[6].

لكن العام التالي 1979 كان هو عام سيطرة التيار الجهادي على الجماعة الإسلامية، وبدء خروجها من تحت سيطرة الدولة، وحدث كذلك التحالف بين التيار الجهادي داخلها وبين التيارات الجهادية الأخرى، وبموجب تنسيق نشأ ما سمي «تنظيم الجهاد» بقيادة محمد عبد السلام فرج وعبود الزمر في الوجه البحري، والجماعة الإسلامية أو الشق الجهادي فيها بقيادة كرم زهدي وناجح إبراهيم وفؤاد الدواليبي وآخرين في الوجه القبلي، ثم بدأ مسلسل الصدام بين الحكومة والجماعة منذ هذا التاريخ، وتشكل مجلس شورى الجماعة من 11 عضواً بإمارة الدكتور عمر عبد الرحمن. وبعد قرارات التحفظ، في سبتمبر (أيلول) سنة 1981، انعقد مجلس الشورى المكوّن من الجانبين، واتخذ قرار اغتيال السادات[7].

وكانت دوافع اغتيال السادات كما ذكرها قاتله خالد الإسلامبولي: عقده صلحاً مع اليهود، وحبس وإهانة علماء المسلمين. ويشار في ذلك إلى الشيخ المحلاوي الذي وصفه السادات بأنه كلب مرمي في أحد السجون، ووضع الآلاف من أبناء الجماعة في السجون، وقد أعقبت عملية قتل السادات عمليات كبيرة في محافظة أسيوط، تمكنت فيها الجماعة من احتلال مديرية أمنها لأيام، إلى أن قامت قوات الجيش بإخلائها من المبنى، ومطاردة بقيتها والقبض على كثير منهم، حيث تصورت الجماعة أن الاستيلاء على الأمور في أسيوط، يمكن أن يكون نواة تنتشر منها الثورة إلى القاهرة وبقية البلاد، وهو ما لم يحدث، وخاب هدفها وتخطيطها.

---

5 - المرجع السابق، ص28.

6 - المرجع السابق، ص33.

7 - المرجع السابق، ص36.

وتحت عنوان «قليل من الحكمة. . كثير من العنف»، يصف المناوي فترة تولي الرئيس الحالي محمد حسني مبارك، فيشير إلى الانتقال السلمي للسلطة بعد اغتيال السادات، والقبض على منفذي الاغتيال ومحاكمتهم في القضية رقم 462 لسنة 1981 أمن دولة عليا، حيث حوكم خالد الإسلامبولي ورفاقه الأربعة، ومنهم محمد عبد السلام فرج، محاكمة عسكرية وتم إعدامهم، مما كان له أثر في ضرب تنظيم الجهاد الإسلامي وتعطيل أنشطته، ويرى الكاتب أن عامي 1982 و1983 كانا يعدان فرصة ذهبية لإلغاء حالة الطوارئ، حيث لم تسجل خلال هذين العامين أية عملية إرهابية مسلحة[8].

كما استمر تراجع حالات العنف، في العامين 1984 و 1985 حيث لم تسجل أية حالة مواجهة بين الحكومة والجماعات الإسلامية خلال هذه الفترة، ولم يبدأ منحنى العنف في الصعود إلا في عام 1986، بواقعة قتل الطالب شعبان عبد الرحمن الراشد في جامعة أسيوط على يد مخبر سري، وقد امتدت حالات العنف بعدها إلى محافظات المنيا وأسيوط وأسوان.

وقد بدأت هذه الفترة -حسب الكاتب- عام 1987 مع رسوخ فكرة تغيير المنكر باليد في فكر الجماعة الإسلامية، من خلال هدم الأضرحة، ومهاجمة محلات بيع الخمور والمشروبات الروحية، والحفلات الموسيقية، سواء داخل أو خارج الجامعة، واستتبع ذلك التحصن بالمساجد وإشعال فتن طائفية، وهنا بدأت سياسة الأمن في التشدد والمواجهة تجاه هذه الممارسات، فتم اقتحام المساجد في سوهاج وإمبابة وعين شمس وبني سويف وأسيوط، كما وقعت المواجهة في منفلوط بأسيوط بين الجماعة الإسلامية والأمن[9].

التصعيد الأخير

والمقصود بالتصعيد الأخير تلك الفترة التي تلت خروج العديد من قيادات الجماعة من السجن، بعد الأحكام الشهيرة في قضية الجهاد الكبرى، وهي «فترة بدت الأمور فيها وكأن الجماعة في كمون، ولكن الحقيقة أن هذه الفترة هي فترة التكوين للجيل

8 - المرجع السابق، ص39.
9 - المرجع السابق، ص40.

الجديد من الجماعة الإسلامية، والتي تمايزت بعد ذلك، وانفصلت عن تنظيم الجهاد، وباتت لها قيادتها وكوادرها وجماهيرها»[10].

وبدأت فيما بعد مرحلة ما يمكن تسميته بمرحلة تصعيد العنف، وكانت هذه المرحلة هي نقطة تحول إلى مستوى أسوأ في العلاقة بين السلطة والجماعة، حيث جاء عام 1988 وقد زادت وقائع العنف من 5 سنة 1987 إلى 11 واقعة، ولم يشاركها تنظيم الجهاد سوى في عمليتين من هذه العمليات، كانت واحدة منها إلقاء قنابل على مراكز الشرطة، ومحاولة اغتيال زكي بدر وزير الداخلية آنذاك.

وكان من أبرز نتائج هذا الأسلوب، مقتل عدد كبير من أعضاء الشوقيين، ومقتل أمير الجماعة في الفيوم، والدكتور علاء محيي الدين، المتحدث الرسمي باسم الجماعة في سبتمبر (أيلول) 1990، وفي أكتوبر (تشرين الأول) من العام نفسه تم اغتيال رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب، ودخلت البلد نفقاً لا نهاية له من العنف والعنف المضادّ، حيث تحولت بعض المناطق إلى ما يشبه ساحات القتال بين الطرفين، وخاصة المناطق والمنشآت السياحية، والبنوك والفنادق، كما جرت عدة محاولات لاغتيال عدد من رموز الحكم مثل وزيري الإعلام والداخلية، ورئيس مجلس الوزراء، وقائد المنطقة العسكرية المركزية، ورئيس الجمهورية. واغتيل اللواء رؤوف خيرت المسؤول الأول عن النشاط الديني في جهاز أمن الدولة، فقد صار العنف والعنف المضادّ شريكاً يومياً لأحداث مصر في تلك المرحلة[11].

ثم تناول الكاتب «تنظيمات الجهاد الإسلامي»، حيث تعود بداية ملامح العنف إلى نبيل البرعي، الذي طالب بالعنف المسلح اعتماداً على كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، التي استقى منها منهجاً له ولمجموعته، التي ضمت إسماعيل الطنطاوي، ومحمد عبد العزيز الشرقاوي، وأيمن الظواهري، وحسن الهلاوي وعلوي مصطفى وغيرهم.

---

10 - المرجع السابق، ص41.

11 - المرجع السابق، ص 42، 43.

ثم انشق علوي مصطفى في عام 1973 ومعه بعض أعضاء التنظيم، وأقاموا تنظيماً سموه «تنظيم الجهاد»، الذي كان يضم عصام القمري، الذي صار يعد فيما بعد واحداً من أهم القادة العسكريين لتنظيمات الجهاد، وقاد عملية اغتيال السادات سنة 1981.

ثم أنشأ مصطفى يسري تنظيماً آخر للجهاد عام 1977، وهو تنظيم مسلح كان يعمل في القاهرة، ولكن تم ضرب تنظيمه بعد عامين فقط، لينشأ بعده تنظيم محمد عبد السلام فرج وعبود الزمر سنة 1979 والذي قام بعملية اغتيال السادات فيما بعد.

ثم عرض الكاتب لتنظيم الفنية العسكرية، ثم جماعة التكفير والهجرة وتنظيمات الجهاد المختلفة، ثم تنظيم الجماعة الإسلامية، وفي كل تنظيم من هؤلاء عرض المؤلف للتعريف بمؤسسه وركائزه الفكرية وأهم عملياته، وعلاقته بالجماعات والحركات الأخرى.

ثانياً: سنوات التحول

وفي القسم الثاني من الكتاب، الذي عنونه مؤلفه «سنوات التحول»، حيث ظهرت «المبادرة والخروج من العزلة»، وفيه يؤكد على أن المراجعة لم تبدأ مع مبادرة الشيخين الغزالي والشعراوي للوساطة أوائل التسعينات، وإنما بدأت قبل ذلك -وتحديداً عقب اغتيال السادات- بين أبنائها خلف القضبان[12]، ولعب فيها كمال حبيب مسؤول مجموعة سالم الرحال دوراً بارزاً في هذا الاتجاه، حيث تحاور مع كثير من القادة، وكذلك أسامة حافظ، القيادي في الجماعة الإسلامية، الذي صارح زميلاً له بأنه بخروجه ستبدأ فترة جديدة تعيد الجماعة الإسلامية فيها ترتيب أوراقها، وممارسة عمل مجتمعي «تتأخر فيه مرحلة القتال وتتقدم فيه مرحلة الدعوة»[13].

ويؤكد مؤلف الكتاب من خلال عدد من الشواهد، أن مرحلة المراجعة بدأت في هذا الوقت المبكر بين أعضاء الجماعة، أي قبل محاولات وزير الداخلية حينئذ محمد عبد الحليم موسى، الذي التقى كلاً من عمر عبد الرحمن، الذي لم يتفق معه على شيء، كما

12 - المرجع السابق، ص 83.

13 - المرجع السابق.

التقى عبود الزمر، وانتهى معه إلى النتيجة نفسها، أو محاولات كلٍّ من الشيخين محمد متولي الشعراوي ومحمد الغزالي، الذين فشلت محاولاتهما ومعهما لجنة المصالحة، عندما أحجمت الدولة عن التفاوض مع الإرهابيين، بعد أن كانت وافقت على ذلك.

وحسب المناوي، فإن أول خطاب علني للمبادرة من قبل الجماعة، كان في 7 مارس (آذار) سنة 1996، في بيان ألقاه خالد إبراهيم منصور، أمير الجماعة الإسلامية في أسوان، والتي نصت على إلقاء السلاح، ووقف مختلف عمليات العنف بشكل منفرد من قبل الجماعة ولمدة عام واحد، وهو ما ترافق مع تطورات على المستوى الدولي، وعلى المستوى الوطني المصري، يشير إليها الكتاب.

ولكن الإعلان الرسمي المفاجئ للمبادرة كان ما أعلنه عضو الجماعة محمد أمين عبد العليم، في 5 يوليو (تموز) سنة 1997، والذي أكد فيه على «وقف الجماعة جميع العمليات المسلحة في مصر وخارجها، وكذلك وقف جميع البيانات المحرضة عليها»[14]، الأمر الذي شكل مفاجأة ليس فقط للإعلاميين، ولكن كذلك لرجال الأمن، وهو ما أكده قادة الجماعة في حديثهم للمناوي بعد ذلك، وقد تعاملت وزارة الداخلية معه كنوع من الألاعيب والخداع، فلم تعره اهتماماً كبيراً في البداية، حتى كانت حادثة الأقصر، في معبد الدير البحري، التي راح ضحيتها عشرات من السياح والأجانب، ثم قام منفذوها بتصفية بعضهم البعض، منتهجين أسلوباً غير معهود، وتاركين رسالة اعتذار لقادة الجماعة[15]. وكان نص هذه الرسالة موجزاً هو «نعتذر لقادتنا عن عدم تمكننا من تنفيذ المهمة الأولى»[16].

وقد جاء ردّ فعل الجماعة على هذا الحادث متبرئاً منه. فقد أصدر رفاعي طه، المتحدث الرسمي باسم الجماعة، بياناً نفى فيه صلة الجماعة بالحادث وإدانتها له وعدم علمها به، ووضح فيما بعد أن تكليفاً سابقاً من مصطفى حمزة، المسؤول العسكري في الجماعة، بمهمة سابقة كان توقيتها قبل مبادرة وقف العنف، مما جعل هؤلاء الأفراد يقومون بهذه العملية من تلقاء أنفسهم، على حد تعبير أسامة رشدي القيادي في الجماعة.

14 - المرجع السابق، ص88.
15 - المرجع السابق، ص91.
16 - المرجع السابق، ص92.

وصدر قرار لمجلس شورى الجماعة في الخارج في ديسمبر (كانون الأول) 1997 بوقف كل العمليات التي تستهدف السياح الأجانب، لكن المفاجأة كانت قيام رفاعي طه في مارس (آذار) 1998، بإعلان انضمام الجماعة الإسلامية للجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين، بقيادة أسامة بن لادن، وهو ما وضع القادة التاريخيين للجماعة في مأزق، حيث سارعوا بالاعتراض على وثيقة تأسيسها، وحمل المحامي منتصر الزيات رسالة شديدة اللهجة لرفاعي طه، تطلب منه إعلان الانسحاب الفوري منها، وقد استجاب طه، ونفى في إعلان على «موقع المرابطون» هذا الانضمام!

لا لنظرية المؤامرة

يرفض الكاتب القول بنظرية المؤامرة في تفسير المبادرة والمراجعات، ومستند أصحاب هذه النظرية أن حوارات المراجعات نشرت في مطبوعة حكومية، مع الصحافي مكرم محمد أحمد. ويستشهد الكاتب بخبر نشر في جريدة قومية عنوانه: «مبادرات الجماعات الإرهابية لوقف العنف، تثير ريبة الأمن»، وهو ما يجعل الكاتب يرى أن موقف هذه الجريدة الحكومية يتناقض مع موقف المجلة الحكومية الأخرى[17].

وفي عرضه لكتاب ناجح إبراهيم «الإسلام وتحديات القرن العشرين»، يؤكد المناوي على رفض ناجح إبراهيم في كتابه لنظرية المؤامرة في فهمها للعلاقات والسياسة وتفاعلاتها في المنطقة والعالم[18]، ففي هذا الكتاب دعا ناجح إبراهيم لترك نظرية المؤامرة عموماً، واعتبار ذلك شرطاً لتجديد الخطاب الديني.

كما ضمن المؤلف كتابه عدداً من المواضيع المهمة الأخرى، التي لا يستغني عنها الباحث في تطور الجماعة الإسلامية المصرية، منها قراءته وجمعه بين مؤلفات المراجعات، ومناقشة مؤلفيها ودوافعهم كذلك.

كما ضمّ الكتاب استقراءً لردود الفعل المختلفة حول المراجعات، وكذلك قراءتها من خلال حوارات مطولة مع القادة التاريخيين للجماعة، فضم الكتاب في قسمه الثالث

17 - نشر في جريدة الأهرام في 11-8-1998 والكتاب ص99.

18 - الكتاب، ص 129، وما بعدها.

«حوارات وقف العنف»، حوارات مع كل منهم، وترجمة لكل واحد على حدة، وكذلك قراءة لمستقبل الجماعة حسبما يتصورونه، والاختلاف بينهم حول تصور هذا المستقبل، الذي يتفقون فيه على شيء واحد هو تقديم الدعوة على السياسة.

إن هذا الكتاب يمثل شهادة فعلية وجادة، لا شك أن تسجيل صاحبها لها، بلغة سهلة وواضحة، تفيد وتضيف لمكتبة الحركات الإسلامية الكثير.

كتاب:

الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر 1974 - 2004

المؤلف:

الدكتور سلوى محمد العوا

مكتبة الشروق الدولية،
القاهرة، ط1، 2006

قراءة: علي طه

هذا الكتاب دون غيره من الكتب والدراسات التي تتحدث عن الجماعة الإسلامية في مصر، يستمد أهميته من نواحٍ عدة، أولها منهج كاتبته، التي اعتمدت ما تسميه منهج التحقيق التاريخي، عن طريق جمع المادة من مصادرها ومن شهودها، سواء من قادة الجماعة، أم من أجهزة الأمن، أم المحللين والباحثين المهتمين بها. والكتاب بذلك يعد أول دراسة علمية موثقة، تركز على تحقيق وموازنة الرواية التاريخية، بعيداً عن حمل وجهات نظر مسبقة، أو مناقشة أسسها ومنطلقاتها الفكرية وممارساتها.

تذكر مؤلفة الكتاب د. سلوى العوا أن هدف الكتاب هو تحري الرؤية الموضوعية المحايدة، وهذه الموضوعية تتأتى من خلال تحليل المقابلات مع عدد من قادة الجماعة الإسلامية في مصر، لم يسبق لهم أن نشروا آراءهم في الأحداث، ومع عدد من رجال الأمن السابقين الذين لعبوا دوراً مهماً في مواجهة الجماعة في مراحل متباينة من تاريخها.

يقع الكتاب في أربعة أبواب ومجموعة من الملاحق، جعلت الكاتبة الباب الأول مدخلاً نظرياً حول طريقة جمع مادة الكتاب، والحالة محل الدراسة (أي الجماعة الإسلامية)، محددة مقصودها بالجماعة الإسلامية التي نشأت في مصر في منتصف السبعينات، ومفرقة بينها وبين تنظيم الجهاد وغيرها من التنظيمات المماثلة، وكذلك موقع الجماعة الإسلامية في مصر في مسار الحركة الإسلامية في مصر.

ثم تناولت في الباب الثاني إشكالية المنهج والمصادر، حيث تقسم المصادر إلى مصادر ثانوية وهي أغلب الكتابات التي سبقت في التاريخ لتاريخ الجماعة الإسلامية المصرية، والتي – كما ترى هي- غلب على معظمها وجهة نظر ما، كما أن التاريخ لم يكن هدفها الرئيس، وهناك مصادر أولية ثلاثة، تحمل المادة الخام لهذا التاريخ، حسب تعبير الكاتبة، هي عضو الجماعة الإسلامية المتهم بالإرهاب، ورجل الأمن الحامي للدولة، والقاضي الذي ينظر في القضية. وترى الكاتبة أن الوصول للمادة الخام لذلك التاريخ في الأوضاع الحالية له فرصة محدودة للنجاح، «لأن أكثر الجهات الرسمية التي تودَع لديها هذه الأوراق والمصادر، ترفض إطلاع المواطنين العاديين على ما يعرف بـ «قضايا الإرهاب»، منعاً لنشر «غسيلنا المتسخ» كما أن هناك مصادر شبه ثانوية، وهي كتابات المراقبين والمحللين».

وفي الباب الثالث تحت عنوان «التاريخ»، تناولت الكاتبة تسلسل الأحداث قبل نشأة الجماعات الإسلامية، بين عامي 1969 و 1974، والتمايز الواضح للجماعة الإسلامية الجهادية منذ منتصف السبعينات حتى عام 1978، حيث تم تسييس الجماعة الإسلامية الطلابية. كما تناولت نشأة تنظيم الجهاد، الذي كان وفاقاً بين الجماعة الإسلامية وبين مجموعة عبد السلام فرج، بعد لقاء الأخير بكرم زهدي أواخر عام 1979، حتى اغتيال

السادات في السادس من أكتوبر (تشرين الأول) 1981، وأحداث أسيوط في 8 أكتوبر (تشرين الأول) سنة 1981، وحوارات المسجونين ومواقفهم بين عامي 1981 و 1988، والسفر لأفغانستان في بداية عام 1984، والعودة لمصر سنة 1989، ونزيف الدم الذي وقع نتيجة صدامات الجماعة مع الدولة بين عامي 1990 و 1996، ثم مبادرة وقف العنف في عام 1997 حتى عام 2004، ثم وجهات النظر المختلفة حولها، والتي تشملها ثلاث وجهات نظر رئيسية هي:

- نظرية الصفقة بين الحكومة والجماعة.
- نظرية الضغط الحكومي على الجماعة.
- نظرية تغير التوجهات الفقهية والفكرية للجماعة.

أما الباب الرابع بعنوان «قراءة أخرى في تاريخ الجماعات الإسلامية»، فقد خصصته المؤلفة لقراءة الصراع بين هذه الجماعات وبين الدولة، وكيف كان تاريخ الجماعة الإسلامية المصرية تاريخاً من الفرص الضائعة.

وضمّ الكتاب في خاتمته بعض الملاحق، هي قائمة المقابلات التي اعتمدت عليها الكاتبة وتواريخها، وكذلك بيان بأعداد القتلى بين عامي 1981 و 1998، وقائمة بمحاولات وقف العنف من داخل الجماعة قبل مبادرة سنة 1997 وملحق رابع يضم جدولاً بتطور تاريخ الجماعة حتى عام 2005.

ومن النقاط المهمة التي يتناولها الكتاب، في سياق تحليل الجماعة، أنها بدأت كعمل اجتماعي ودعوي بالأساس، لكنها تحولت منذ أن تمكن فيها مبدأ تغيير المنكر باليد، فاصطدمت بالمجتمع والأقباط بالخصوص، ثم اختارت خيار المواجهة مع الدولة بعد ذلك، ليكون خطأً ثانياً لها، مصاحباً لعملها الدعوي والاجتماعي، كما تحالفت في أوائل الثمانينات مع «تنظيم الجهاد»، وقد نفذا معاً اغتيال الرئيس السادات، ولكن قامت الجماعة منفردة بأعمال العنف الدامية في أسيوط.

وقد أرّخ الكتاب لما يعرف بعملية الإحياء الثانية للجماعة الإسلامية في مصر، بعد خروج الكثير من عناصرها من ذوي الأحكام المخففة، والذين أعادوا تأسيسها وبناء قواعدها بدءاً من عام 1984، وكان قد شهد بداية تبلور بعض أفكار الجماعة وفقهها، الذي برر ممارستها العنيفة فيما بعد، وكان أولها هو كتاب «ميثاق العمل الإسلامي »، ثم كتاب «حتمية المواجهة»، لمؤلفه د. ناجح إبراهيم، الذي يمثل أكثر أفراد الجماعة الآن -بعد المراجعات- تأكيداً على رفض وجود أجنحة مسلّحة للحركات الإسلامية.

تمدد جسم الجماعة الإسلامية في مختلف أنحاء مصر، وفي صعيدها بالخصوص، وهو ما مثل عبئاً على فكرها وممارساتها، خاصة بعد سفر عدد من قادتها للجهاد في أفغانستان، منذ منتصف الثمانينات، مما وزع رأسها على ثلاث جهات متباعدة، هي السجن، حيث يقبع معظم قادتها التاريخيين، وفي مقدمتهم «ناجح إبراهيم»، والثاني الشارع حيث ينتشر جسم الجماعة وقواعدها خارج السجن، ممن تنقصهم القيادات الكبيرة والحكيمة، وتملؤهم عاطفة جياشة، تدفعهم لعدد من الأخطاء الشرعية والعملية، التي اتضحت في كثير من ممارسات الجماعة في هذه الفترة، أما المركز الثالث فهو قيادات الخارج وهؤلاء -حسب التقارير الأمنية- كان لهم تورط في أعمال العنف، خاصة التي استهدفت السياحة في مصر.

نشأة الجماعة الإسلامية

اختار الطلاب الذين مثلوا نواة الجماعة الإسلامية هذا الاسم، نفوراً من التحزب لاسم معين، وقيل تيمناً باسم الجماعة الإسلامية في باكستان، التي أسسها أبو الأعلى المودودي سنة 1928، ولكن بداية ظهور تعبير الجماعة الإسلامية لم يكن تعبيراً عن تنظيم، قدر ما كانت تعبيراً عن لافتة كبيرة، ضمت تحتها ألواناً إسلامية متعددة، فلم تكن عنواناً على فصيل واحد، وتزامن نشوؤها داخل الجامعة مع خروج غالبية قيادات جماعة الإخوان المسلمين من السجون، وحدوث تحول في المزاج المصري نحو الإسلام، بعيداً عن الأفكار اليسارية والقومية، خاصة بعد هزيمة 1967.

وفي تلك الفترة، عرفت الحركة الطلابية عدداً من الطلبة ذوي الميول الإسلامية القوية مثل «عبد المنعم أبو الفتوح»، الذي التحق بالجامعة عام 1969، و«عصام العريان» و«أبو العلا ماضي» و«حلمي الجزار»، ممن كان لتحركاتهم وسط الجامعات تأثير كبير، ولم يمض وقت طويل حتى حسمت غالبية القيادات الطلابية أمرها بالانضمام إلى الإخوان المسلمين، وكان لـ«أبو الفتوح » الدور الأبرز في هذا الانضواء الطلابي تحت راية الإخوان، وهو ما جدد شباب الجماعة بدماء قوية وطازجة، وآثر الإخوان أن يتحركوا في الجامعة تحت اسم «الجماعة الإسلامية »، بعدما أضافوا إليه شعارهم.

لكن وجدت مجموعات من الطلاب لديهم تحفظات على منهج الإخوان في التغيير والعمل الإسلامي، خاصة في جامعات الجنوب في مصر، وعلى رأسهم «ناجح إبراهيم» و«كرم زهدي » و«أسامة حافظ»، ممن كانوا الأبرز في جامعات الوجه القبلي، والتحقوا بجامعة أسيوط في أوائل السبعينات، واحتفظوا باستقلاليتهم كجماعة تدعى «الجماعة الإسلامية» ولكن بشعار مختلف عن الإخوان، بعد أن رفضوا ما قام به رفقاؤهم من القيادات الطلابية في جامعات القاهرة وعين شمس والمنيا بالخصوص.

كيف بدأ العنف؟

«لقد كانت أكبر خسائر عملية اغتيال السادات هو نجاحها، ذلك أن النجاح يصور لصاحبه أنه على صواب». تعدّ هذه الكلمة التي قالها أحد المشاركين في عملية الاغتيال مفتاحاً لفهم كيفية تولد العنف وصناعته، وكيفية التصاقه بفكر يبرر ممارسته وتوريثه، كما ترصد العوا في كتابها، فالجماعة الإسلامية التي نشأت وتركزت في محافظات الصعيد، تتفق معظم المصادر التي تناولتها أنها لم تعمم التكفير، ولم تقل بتكفير أي مسلم سوى الحاكم لإعراضه عن تطبيق شرع الله، غير أنها تميّزت في جامعات الصعيد بنوع من الحدّة في التعامل مع خصومها من الطلاب اليساريين، وصلت في بعض الأحيان إلى الضرب واستخدام العنف، وكانت تمارس وتعتقد في ضرورة تغيير المنكر باليد داخل جامعة أسيوط عن طريق دفع الفتيات للحجاب ومنع الاختلاط، بل امتد بها هذا النشاط للشارع، ولم يقف

عند أسوار الجامعة، وهو ما كان محل تحفظ من طلاب الوجه البحري، الذين اقتربوا من فكر الإخوان المسلمين، مما عرضهم وفكرهم لنقد شديد من أفراد الجماعة الإسلامية، فكانوا يطلقون عليهم «الإخوان المستسلمين».

وحسب التحقيق التاريخي التي قامت به الكاتبة، فإن فكرة تغيير المنكر باليد كانت سابقة على عملية التنظير لها داخل الجماعة الإسلامية، لكن حدثت تطورات في مصر والمنطقة عجلت بتبلور العنف، أبرزها معاهدة السلام المصرية-الإسرائيلية، التي أثارت سخطاً شعبياً كبيراً، خاصة لشخص الرئيس السادات، والثورة الإسلامية في إيران عام 1979، التي أثارت فكرة الحكومة الإسلامية عند التيارات الإسلامية السنّية التي تهدف لقيامها، كما أغاظهم نجاحهم إذا قورن بعجز شبيهاتها في العالم السنّي.

كانت هذه الأحداث فضلاً عن تعاظم إحساس شباب الجماعة بالقوة والثقة، خاصة بعد سيطرتهم على أغلب اتحادات طلاب الجامعات المصرية سنة 1978، وانتشار نشاطهم في المجتمع المصري، والتقارب الذي تم بينهم وبين بعض الشيوخ والخطباء وفي مقدمتهم الشيخ عمر عبد الرحمن، الذي غدا فيما بعد أول أمير لتنظيم الجهاد، الذي ضم الجماعة مع الجهاد ونفذ عملية اغتيال السادات، رغم أنه لم يكن من المؤسسين.

ولا شك أن المناخ الاجتماعي والاقتصادي السائد، أسهم في تفاقم حالة من السخط، نتيجة الانفتاح الاقتصادي الذي حدث، وهو ما أحدث مشكلة في علاقة الدولة بالمجتمع، ومهد الطريق لنشوء حركات العنف.

أدى توسع الجماعة الإسلامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باستخدام اليد أو القوة، إلى مشكلات لها في مجتمعاتها، لكنها سعت للتغلب عليها من خلال القيام بالأعمال الخيرية وأنشطة الدعوة في المساجد، واستمرت الجماعة الإسلامية حتى أوائل عام 1981 بلا كيان إداري منظم، بل لم تكن لها أدبيات ومراجع فقهية خاصة بها، فكانت تعتمد على بعض الكتب القديمة، خاصة الجزء المتعلق بفتاوى ابن تيميه في التتار، وبعضاً مما كتبه سيد قطب، فمؤلفات الجماعة الإسلامية مثل «ميثاق العمل الإسلامي» و«حكم الطائفة الممتنعة»، صدرت في الفترة من 1981 حتى 1984، حيث كان مؤسسو الجماعة

يظنون أنهم سيُعدمون، ومن ثم رأوا ترك فكرهم ومنهجهم في رسائل للأجيال القادمة، فانعكس الظرف الذي عاشوه على ما كتبوا، وتلك بداية أدبيات الجماعة.

يذكر أن مشاركة الجماعة الإسلامية وتحالفها مع تنظيم الجهاد، في عملية اغتيال السادات لم يكن نتيجة تخطيط مسبق من الجماعة، ولكن لعبت المصادفات دوراً حاسماً في الزجّ بالجماعة للمشاركة في العملية. كما أن أحداث أسيوط في 8 أكتوبر (تشرين الأول) 1981، والتي راح ضحيتها ما يقرب من مئة قتيل، لم يكونوا منطلقين فيها من موقف ديني وأيديولوجي، ولكنهم انجرفوا في تنفيذ فعلهم، خشية منهم لو تراجعوا أن يكونوا خانوا خالد الإسلامبولي، الذي اغتال السادات، كما أن غالبية الأفراد الذي نفذوا أحداث أسيوط كانوا شديدي التأزم، وشعورهم بأنهم مهدَّدون، كما أن مخاوفهم من الأهوال التي قد يتعرضون لها في حال إلقاء القبض عليهم، حسم خيارهم نحو المواجهة.

كان الهدف العام والحلم الكبير لإقامة الدولة الإسلامية موجوداً في مخيلتهم، دون أن يمتلكوا تفاصيل أو أدلة شرعية تسوغ لهم القيام بعمليات القتل التي ارتكبوها، حيث وجدت معارضة من بعض القيادات التاريخية لعملية اغتيال السادات واستخدام العنف.

يقول «ناجح إبراهيم »، فقيه الجماعة وأحد كبار مؤسسيها: «حيثما وجد السلاح فإرادته هي النافذة، رأي الذي معه السلاح هو الذي يتغلب، ولذلك توصلنا في تقييمنا لهذه التجربة إلى أن الحركات الإسلامية لا ينبغي أن تكون لها أجنحة مسلحة».

السجون والحوارات

دخل قادة الجماعة الإسلامية السجون مع اغتيال السادات، وكانت أعمارهم ما بين العشرين والثلاثين عاماً، وخلال وجودهم في السجن، دارت مجموعة من الحوارات في الفترة ما بين 1981-1988، وشهدت الفترة تغيرين أساسيين، الأول: انفصال الجماعة عن تنظيم الجهاد، والثاني: تأليف أولى أدبيات الجماعة: وهي كتب «ميثاق العمل الإسلامي» عام 1984، إضافة إلى كتاب «حتمية المواجهة»، و«حكم الطائفة الممتنعة»، وقد صاحب

التأليف حركة تعليم وتدريب وتثقيف مكثفة للأعضاء على هذا المنهج الجديد، ومن ثم نستطيع أن نقول إننا أصبحنا نقف أمام خطاب تنظيري للعنف في تاريخ الجماعة.

من هنا تؤكد الكاتبة أن عام 1984 يعتبر عاماً محورياً في تاريخ الجماعة الإسلامية، حيث تزامن تأليف أولى أدبيات الجماعة مع خروج أعضائها من ذوي الأحكام المخففة، وكانت الاستراتيجية التي بنتها الجماعة آنذاك هي أن يقوم ذوو الأحكام المخففة (3 سنوات) عقب خروجهم بالدعوة إلى فكر الجماعة، ثم يخرج ذوو الأحكام الأخرى (5 سنوات) وتكون مهمتهم إيجاد هيكل تنظيمي للجماعة، أما المجموعة الثالثة (7 سنوات) فتكون مهمتهم تأسيس الجناح العسكري للجماعة، أي أن الجماعة كانت تخطط وهي في محبسها أن يكون لها ذراع عسكري مع عام 1988، أما في ما يتعلق بدور القادة الموجودين في السجون في اتخاذ القرارات العسكرية للجماعة، فكانت محل تباين في الشهادات في الكتاب، وإن كان البعض أشار أنه كان حريصاً على استشارة بعض من قادة الجماعة في السجون، والحصول على فتواهم حتى ولو بالعين!

لكن الراجح أن قادة الجماعة في السجون، لم يكونوا على علم كاف بحقيقة ما يجري في الخارج، فاستمرار الجماعة على نهجها في تغيير المنكر باليد، وتطور التغيير إلى نمط عنيف في بعض الأحيان، وتورطها في أحداث عنف طائفي، أوقعها في مآزق كبيرة ومخالفات شرعية جسيمة، لم يرض عنها القادة التاريخيون، ولذا أرسلوا رسائل صوتية من محبسهم، تعنيفاً لأحد مسؤولي المناطق عن توريط الجماعة في أحداث سببت محَناً كبيرة لها، بل عقدوا في السجن محكمة لتأنيب أحد القادة وهو «مصطفى حمزة» على بعض أفعاله التي تجاوز فيها.

ويلاحظ أن اتجاهاً في الجماعة كان يجتهد لإبعادها عن دوامة العنف، لإدراكهم أن الجماعة لم تجن من ورائه إلا التشريد والقتل والأهوال في السجون، كما أن عدداً من قادتها كانوا يدركون أن هناك تجاوزات شرعية تقع في لجوئها إلى العنف.

والسؤال هنا: ما الذي جعل العنف يستمر في بداية التسعينات، ويصل إلى أعلى مستوياته، ويحقق أكبر انتشار له في تاريخ مصر، رغم وجود اتجاه قوى داخل الجماعة

لنبذه، ونجاح بعض قادتهم الذين أُفرج عنهم في وقف أية أعمال للعنف في المحافظة الخاضعة لإشرافه، كما حدث مع «أسامة حافظ» الذي كانت محافظة المنيا تحت إشرافه؟

والواقع أنه لابد من إيجاد تفسير لهذه الإشكالية الكبيرة يعتمد حزمة من الأسباب، تتحمل الجماعة بعضها، وتتحمل الدولة البعض الأخر، ويتحمل المجتمع جزءاً آخر، خاصة وأن التوجس كان يغلف العلاقة بين الجماعة والدولة.

فمثلاً سماح الحكومة المصرية لعدد كبير من أفراد الجماعة بالسفر إلى أفغانستان لقتال الروس ساهم في المشكلة، فبعض هؤلاء شعر أن التغيير بالقوة قد يكون هو سبيل التغيير، فما جرى في بلاد الأفغان قرب من حلم الدولة الإسلامية، كما أن تعامل الدولة العنيف مع أعضاء الجماعة في السجون، ولجوءها للتعذيب الوحشي، أوجد مسوغاً لتوجيه العنف لها ولبعض مسؤوليها.

ويأتي اغتيال الدكتور «علاء محيي الدين» المتحدث باسم الجماعة في أحد شوارع الهرم، واتهام الجماعة للشرطة بتنفيذ الاغتيال، كمشعل لفتيل الصدام الدامي بين الجانبين، خاصة إذا أدركنا المشكل الثقافي الموجود في صعيد مصر -والذي تشكلت منه الغالبية العظمى من قيادات وأفراد الجماعة- حيث إن الثأر يسيطر على العقلية الصعيدية، فانتقل الثأر بعد اغتيال «علاء محيي الدين»، إلى ثأر ضد الدولة ورجال الشرطة، وتحولت الجماعة من جماعة تناضل من أجل إقامة الدولة الإسلامية ومجتمعها، إلى جماعة تنتقم لأفرادها ونفسها، وهو ما وضعها في عزلة واستهداف وتصفية.

مبادرات وقف العنف

أدركت الجماعة بعد فترة من الصدام مع الدولة، أنها هي الخاسرة الأكبر، ولذا قادت مجموعة من المبادرات قدرت بحوالى 15 مبادرة في 15 عاماً. فالمبادرات بدأت كتعبير عن تفاوض مع الدولة، أي وقف العنف مقابل تحقيق مطالب الجماعة الستة، التي يبدو أغلبها إنسانياً بل وقانونياً، حيث إن الدولة المصرية تجاوزت في حق الجماعة تجاوزات إنسانية وأخلاقية كبيرة.

وتتلخص المطالب الستة في طبيعة عملية وإنسانية غير فكرية، وهي تضمّ المطالبة بالتوقف عن التعذيب، والتوقف عن سياسة تجديد الاعتقال، والإفراج عن أعضاء الجماعة الذين قضوا مدة عقوبتهم، وعدم أخذ النساء رهائن للضغط على أقربائهن، والتوقف عن اقتحام المساجد، والسماح لدعاة الجماعة بالدعوة، ورفع يد الحكومة عن مساجد الجماعة.

لكن الدولة المصرية رفعت شعار «عدم التفاوض مع الإرهابيين»، وزكّى موقف الدولة وحرض عليه عدد من العلمانيين واليساريين وبعض مثقفي الدولة، الذين رفعوا شعار «عدم المساس بهيبة الدولة»، وأن الحوار مع المتطرفين يمسّ هذه الهيبة، ودعا هؤلاء الدولة إلى عدم وضع يدها في يد تلوّثت بالدماء، وسعوا إلى أن تخوض الدولة حرباً مفتوحة مع الجماعة.

وتلاحظ الكاتبة عند استعراضها لمحاولات وقف العنف، أن الدولة تعاملت مع الجماعة ليس كمجموعة من أبناء الوطن، ضلّت طريقها وتحتاج إلى تقويم، بل تعاملت معها كأعداء من الواجب سحقهم وإبادتهم والقضاء عليهم، ولذا شهدت تلك الفترة صدامات لا عقلانية، ودماء أريقت بلا جريرة من الجانبين، ولعل هذا ما دفع بعض الشخصيات المؤثرة في المجتمع المصري وعلى رأسهم الشيخ «متولي الشعراوي» والشيخ «محمد الغزالي» للقيام بوساطة، لكن يبدو أن الدولة كانت مصممة على نهجها في التعامل مع الجماعة، وربما هذا كان سبباً في إقصاء وزير الداخلية «عبد الحليم موسى» عن منصبه، عندما حاول رعاية هذه المبادرة لحقن الدماء المصرية.

ومع اشتداد الأزمة التي تتعرض لها الجماعة، اتسمت المواجهات بالعنف والثأرية، واعتقال كل من يُشتَمُّ أن له علاقة بالجماعة الإسلامية، حتى وصل عدد معتقليها إلى 30 ألف معتقل ومئات القتلى، واجتثت الجماعة من عموم مصر، وأصبح أفرادها ما بين قتيل وهارب وسجين.

هذا المأزق جعل الجماعة تعلن وقف العنف من جانب واحد ودون قيد أو شرط في عام 1997، وهي مبادرة تعاملت معها الدولة في البداية بنوع من الشك، ثم قامت بعد ذلك بتمكين القيادات التاريخية للجماعة من الاتصال بأفرادها في السجون التسعة الذين توزعوا

عليها، ثم السماح لهم بنشر مراجعاتهم الفكرية في عدد من الكتب، والإفراج التدريجي عن أفرادها.

ولكن هل تعتبر مبادرات الجماعة الإسلامية، ومراجعاتها دليل إدانة لفكرها ومنهجها ومسلكها، وعدم شرعية أفعالها، وأن «هزيمتها» أمام الدولة المصرية لا تعد عسكرية فقط ولكن فكرية وفقهية واجتماعية، وأن الجماعة رفعت راية الخطأ الفكري والفقهي والمسلكي إلى جانب راية الهزيمة العسكرية؟

لا شك عند مؤلفة الكتاب وعندنا، أن هذه العوامل مجتمعة ساهمت في الدفع باتجاه المبادرة لوقف العنف. فقد استفاق قادة الجماعة على أخطائهم، حتى أتى إعلان المبادرة دون شروط. ثم كانت الكتب الأربعة الأولى من سلسلة المراجعات تأكيداً على الاعتراف بالخطأ والاعتذار للذات، بينما أتى ما بعدها مهتماً بالمجال العام، وموضحاً موقف الجماعة من أحداث بعيدة عنها، أما الأربعة الأولى، وكذلك كتاب نهر الذكريات التي ألَّفَته مؤخراً، يوضح بما لا يدع مجالاً لشك أن مراجعات الجماعة أتت ذاتية في المقام الأول، ولكن لا شك كذلك أن الضغط الحكومي والأمني وانتصار الدولة حجّم من طموح شبابها وقادتهم لغير ما انتهوا إليه.

كتاب:

فضاءات صناعة التطرف(*)

المؤلف: برنارد روجيه

منشورات جامعة هارفرد، 2007

قراءة: هيئة التحرير

ركّز كثير من المهتمين بقضايا الإسلام الأصولي في لبنان على اعتبار حركات من مثل «فتح الإسلام» و«عصبة الأنصار» و«جند الشام» ظواهر حديثة، تشكل أذرع محلية لتنظيم «القاعدة»، وقد تدافع المحللون السياسيون على ترصّد الآمر والمموِّل لها (سوريا، السعودية، بعض التيارات اللبنانية، القاعدة...)، لكنّ قلّة منهم اهتمت بالبحث في أسباب ظهور هذه الحركات في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان، وليس مخيماتهم في سوريا أو الأردن مثلاً؟

(*) اسم الكتاب: جهاد كل يوم: جذور الإسلام الراديكالي بين الفلسطينيين في لبنان.

العنوان الأصلي للكتاب:

BERNARD Rougier, Everyday Jihad: The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon, Translated by Pascale Ghazaleh, Harvard University Press, London, 2007

وهو الترجمة الإنكليزية للأصل الفرنسي:

Le Jihad au quotidien, Paris: Presses Universitaires de France, 2004

ما هي العوامل البنيوية والموضوعية التي جعلت من المخيمات الفلسطينية في لبنان تحديداً، مجالات حيوية لنشوء الحركات الجهادية المسلحة، بغض النظر عن القابعين وراءها الذين يبدو أنهم يدركون أن مخيمات اللاجئين بوصفها مجتمعات هامشية، هي الأمكنة الوحيدة التي يمكن أن تنمو فيها ومن خلالها هذه المجموعات، باعتبارها «فضاءات الاستثناء» للفكر المتطرف وممارسته عملياً؟ كيف تحوّلت المخيمات إلى مختبر للحركات الأصولية الجهادية؟

في البداية لا بدّ من الإشارة إلى أن المخيمات الفلسطينية في لبنان تقع في معظمها على مقربة من مدن الساحل، كمخيمي البداوي ونهر البارد قرب مدينة طرابلس، ومخيم برج البراجنة قرب بيروت، ومخيمي الرشيدية والبرج الشمالي قرب مدينة صور، ومخيم عين الحلوة قرب مدينة صيدا، ويعدّ هذا الأخير من أكثر المخيمات اكتظاظاً بالسكان، إذ يقطنه قرابة السبعين ألف لاجىء فلسطيني.

تاريخياً، دخلت هذه المخيمات تحت إدارة منظمة التحرير الفلسطينية منذ العام 1969 بعد اتفاق القاهرة، لكن بعد خروج منظمة التحرير من لبنان العام 1982 أصبحت المخيمات تحت سيطرة قوى منقسمة، بين موالٍ لسوريا وموالٍ لمنظمة التحرير. وبعد عام 1982 أصبحت للمخيّم مرجعيات متعددة، غير منحصرة ضمن إطار منظمة التحرير (لجان شعبية موالية لسوريا، مدير المخيم، المؤسسات غير الحكومية، الفصائل الفلسطينية التابعة لمنظمة التحرير والمعارضة لها، المجموعات الإسلامية غير الفلسطينية...)، وقد أثّرت كل هذه المرجعيات في تغيير ميزان القوى، ما نتج عنه حالات من الفوضى الاجتماعية والتنظيمية والحياتية، التي أريد لسكان هذا المكان أن يعيشوا في ظلها، وشكّلت مجتمعة ما يمكن وصفه بحالة «الاستثناء» المشار اليها، بما هي تربة خصبة لكل التجارب والأفكار والسياسات والأيديولوجيات.

وفق هذا الاعتبار بدا أن «فضاء » المخيم يحمل أربع وظائف أساسية: مكاناً للسكن، فضاءً اقتصادياً، مكاناً للذكريات وللتأكيد على الهوية والمطالبة بحق العودة[1]، ومكاناً لممارسة القوة، وأحياناً قاعدة حربية. وكل هذه الوظائف تجعل من المخيم مختبراً للمجتمع/ الدولة في طور النشوء، لكنه أيضاً مختبراً تجريبياً للمراقبة والسيطرة، ونموذجاً تقنياً لقمع طور أو تسويق نمط بفعل تراكم خبرات المسيطرين، وذلك لاستخدامه في مناطق متفرقة مع الشعوب التي «لا تحسن التصرف». لكن أبعد من ذلك، فبحسب الأنثروبولوجي الفرنسي برنار روجيه صاحب كتاب «**جهاد كل يوم: جذور الإسلام الراديكالي بين الفلسطينيين في لبنان**»، فقد ظهر المخيم «كنوع من مختبر أو كعالم مصغّر من التفكير الإسلامي المسيّس».

كتاب روجيه مكوّن من مقدمة وخلاصات، بينهما فصلان يحتويان على عدة مباحث، وقد استغرق هذا الجهد قرابة أربع سنوات من العمل الميداني والاستقصائي، الذي قضاه المؤلف متنقلاً بين المخيمات الفلسطينية، ومخيم عين الحلوة في الجنوب اللبناني بشكل خاص، مسلّطاً الضوء على هذه البيئات المحرومة من الحقوق القانونية والحياتية والاقتصادية الشرعية، علماً بأن قرابة ثلاثمائة وسبعين ألف لاجىء فلسطيني يعيشون في لبنان، ويشكلون حوالي 12% من عدد سكان هذا البلد.

وبرأي روجيه فإن هذا الواقع المرير أدى إلى بروز الإسلام السنّي المتشدد والمقاتل. وقد شكّلت هذه البيئة المحرومة والفقيرة، والتي تحوي نسبة عالية من البطالة وغياب التنمية، مكاناً لدعاة الجهاد وشيوخ التشدد، وملاذاً للمقاتلين العائدين من العراق.

---

1 - تحسن الإشارة إلى أن حركة «حق العودة» امتدت في أوروبا وأميركا الشمالية، وتأجّجت أكثر مما هي عليه في العالم العربي. بناءً على ذلك، تبين أنه لا حاجة إلى العيش في مخيم مغلق بظروف حياتية معدومة للحفاظ على الهوية الفلسطينية وعلى حق العودة، خلافاً للمعتقدات الشعبية في أن المخيمات تعزز الهوية الوطنية، فلقد أصبحت هذه الفضاءات مكاناً للحركات الوطنية الراديكالية المختلطة مع محافظة دينية، ما أدى إلى إنتاج هوية مكانية متمردة، أكثر منها هوية وطنية موحدة. فمخيم عين الحلوة الذي لديه تاريخ طويل في المقاومة الفلسطينية، أصبح اليوم بعيداً عن الصراع العربي الاسرائيلي وعن الوطنية الفلسطينية، ومركزاً لنشاط إسلامي سياسي سلفي متشدد، ذي انعكاسات مخيفة على اللاجئين وعلى اللبنانيين. وهكذا نلاحظ قطيعة بين المخيم وجذوره في فلسطين المحتلة، ناتجة عن اتصاله أيديولوجياً ومالياً بشبكة سلفية رموزها رجال دين متشددون، أو عبر أجهزة استخباراتية إقليمية، تحسن توظيف واستغلال ظواهر الإسلام المتشدد، في سياق الانقسام القائم عالمياً.

في الفصل الأول الذي يحمل عنوان: الدينامية السلفية، يعرض المؤلف لـ:

- تأثير الثورة الإيرانية على الإحيائية السنّية.

- إسلاميون: من بيشاور إلى عين الحلوة.

- النضال ضدّ الأحباش.

وفي الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: أيديولوجيا الحرب الأهلية نجد مباحث:

- نضال السيطرة على المخيم.

- قضايا الوعظ والإرشاد الديني.

- دور المعاهد الدينية في لبنان.

- خفايا الجهاد في سير الضنية.

من مزايا الكتاب أنه يعرض لتعقيدات خارطة التنظيمات الفلسطينية داخل المخيمات، من إسلامية ووطنية وموالية للنظام السوري، أو الامتدادات الفلسطينية للأحزاب والحركات الإسلامية اللبنانية، والتي تشكل خليطاً متباين الاتجاهات والرؤى والأهداف، وشبكة جهادية متناغمة الخطاب ومتباينة الغايات، بقاسم مشترك أساسي، وهو اتخاذ المخيم مكاناً لممارسة «النضال المسلح »، الذي يرفعه كل هؤلاء شعاراً لتبرير ممارساتهم وتحقيق مشاريعهم.

ومن أبرز هذه التنظيمات: منظمة التحرير الفلسطينية، حركة فتح، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين، حركة حماس، حركة الجهاد الإسلامي، منظمة الصاعقة، فتح-الانتفاضة، الجبهة الشعبية-القيادة العامة، الجماعة الإسلامية، الأحباش، حركة التوحيد الإسلامي، حزب الله، جمعية الهداية والإحسان (التيار السلفي)، حزب التحرير، تجمع العلماء المسلمين، عصبة الأنصار، الحركة الإسلامية المجاهدة، مجموعة الضنية.

وبنتيجة عمل ميداني، غني، دقيق وواسع، فقد وثّق روجيه في كتابه بدايات تمدد جذور الأصوليين السنّة في المخيمات، وكيف ظهرت القراءات المتشدّدة للنص الديني، التي تدمج التفسير الواقعي للنصوص بالممارسة الجهادية. وتالياً فإن هذا العمل لا يرصد تحولات الحياة السياسية للفلسطينيين في لبنان فحسب، بل يساهم في إرساء فهم أوسع لتغلب الولاء الديني على العاطفة القومية التقليدية، وكيف أن التنظيمات الجهادية تمسك بالمجتمعات الموسومة باليأس والفقر والبطالة، من خلال شبكات من الخدمات الاجتماعية والصحية والحياتية، وكل ذلك من خلال مشاهدات شخصية لروجيه من داخل المخيمات.

من جانب آخر، يرى روجيه أنه بالإضافة إلى كل ما سبق، وإزاء التعقيدات السياسية التي عاشها لبنان خلال فترة الوصاية السورية عليه، ولا تزال مستمرة بفعل استمرار وجود الميليشيات المسلحة على أرضه، وبفعل تقاطع المصالح الاستراتيجية الإقليمية والدولية، فإن طرح موضوع نزع سلاح المخيمات الفلسطينية في لبنان، مسألة محفوفة بمخاطر عودة الصراعات والنزاعات ضمن مجموعات متعددة: سوريا وايران، حزب الله والمنظمات الفلسطينية، بن لادن والزرقاوي.

يُرجع روجيه بدايات الانشقاق الفلسطيني ذي الخلفية الدينية إلى منتصف تسعينات القرن الماضي، يوم شهدت المخيمات الفلسطينية مواجهات عنيفة بين الفصائل الوطنية والإسلاميين المتشددين، على خلفية معارضة مؤتمر مدريد في أكتوبر (تشرين الأول) 1991 أي مع بدايات انطلاق عملية السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين، والتي تكرست لاحقاً بعد اتفاق أوسلو في 1993.

في الإطار النظري، يرجع روجيه بدايات حركة التمرد الإسلامي الداخلي إلى التأثير الذي أحدثته الثورة الإيرانية (1979) في أوساط الإحيائية الإسلامية السنّية، بما مثّلته من انتصار حلم التغيير في الشعار الإسلامي الرافض والمتمرد، ثم ينتقل إلى تحليل مسألة العائدين من الجهاد في أفغانستان أواخر ثمانينات القرن الفائت، وما حملوه من أفكار وممارسات. ويلاحظ روجيه أن معظم تلك المجموعات التي بدأت بالظهور داخل المخيمات الفلسطينية مطلع التسعينات، كانت سلفية التوجه، وكان أول اصطدام داخلي

خاضوه مع مجموعة «الأحباش»، الذين يناصبون الحركة السلفية العداء في العقيدة والفقه والتوجه. وفعلاً فقد عاشت المخيمات في تلك الفترة ما يسميه روجيه «حرب أهلية تحمل شعارات إسلامية»، سلاحها التكفير، ووسط غياب واضح وآخذ بالتوسع لغياب الاعتبارات الوطنية للقضية الفلسطينية المركزية عن هذا الصراع المستجد.

وبعدما يعرض المؤلف بالتحليل والتقصي لمظهريات الأداء الدعوي، ومضامين الخطاب الوعظي لرموز التشدد الإسلامي، يفرد مبحثاً مستقلاً لما يعرف بـ«حوادث الضنية» التي حصلت مطلع العام 2000 بين الجيش اللبناني ومجموعة سلفية -قيل إنها تنتمي إلى تنظيم القاعدة- في جرود منطقة الضنية الجبلية بشمال لبنان، وأوقعت عددا كبيراً من القتلى في صفوف الطرفين، واعتبرت أول اصطدام عسكري مباشر بين القوى العسكرية اللبنانية والمجموعات المتطرفة، وقد انتهت تلك المواجهات بفرار من بقي حياً من المجموعة المتطرفة إلى مخيم عين الحلوة، ولاحقاً بعد العام 2003، أي بعد الاحتلال الأميركي للعراق، كان من تداعيات الوضع المستجد، ظهور نوع جديد من هؤلاء المتشددين الذي أطلق عليهم اسم «العائدون من العراق».

في حديثه عن ظاهرة «العائدين من العراق»، الذين دفعتهم مظاهر التضييق على «القاعدة» من قبل القوات الأميركية في بلاد الرافدين إلى الخروج من هذا البلد إلى الدول المجاورة، يلاحظ روجيه أن هؤلاء أشد خطراً ممن كان يطلق عليهم اسم «العائدون من أفغانستان»، لأنهم -بحسبه- «أكثر خبرة وأفضل تدريباً وأشد التزاماً». وهو يلخص الفرق بين العائدين من العراق وأفغانستان بقوله: «الفرق الكبير عن أفغانستان أن المتطوعين العرب كانوا يكتفون بأدوار ثانوية، وبتقديم الدعم اللوجستي للمقاومة الأفغانية، التي كانت تقوم بالدور الرئيس في القتال، في حين أن معظمهم يقاتلون بشكل مباشر في العراق».

وإضافة إلى ذلك، فإن المقاتلين العرب ذهبوا إلى أفغانستان بدعم حكوماتهم ومساندتها في أغلب الأحيان، ثم حدث الانقلاب على هذه الحكومات بعد ذلك لأسباب مختلفة، ولكن المقاتلين العرب الذين ذهبوا إلى العراق، يحملون منذ البداية حنقاً على حكوماتهم، ويتهمونها بالتواطؤ في احتلال العراق، وبالتالي فإن قتالهم ضد هذه الحكومات سيكون أشد وأخطر.

وعلى صعيد آخر، يصف برنارد روجيه الإسلام السياسي بأنه ضدّ «الحضارة الغربية»، وهو بذلك يستخدم فلسفة «النبوءة المتمنّاة» لصراع الحضارات، التي تتجاهل البنية الأساس للخلاف: السيطرة الغربية، مطامع أميركا في نفط المنطقة، وفوق كل هذا طريقة دعم أميركا للممارسات الإسرائيلية الاستعمارية.

كذلك، فالإسلام السياسي ليس كما يقترح روجيه خطأً، «مختبراً سنّياً ضد الشيعة»، فعلى الرغم من أهمية الأيديولوجيا الجديدة المعولمة للأصولية الجهادية، يبقى السؤال الكبير ليس في توصيف نشوئها، لكن في تحليل وضع القمع المحلي، والانهزامات المتتالية أمام الهيمنة الأميركية الإسرائيلية في المنطقة، التي جعلت إمكان تحوّل بعض السلفيين إلى جهاديين سريعاً للغاية، كما بيّنه بحث روجيه الميداني عن بعض أعضاء القاعدة.

ومع التأكيد على أن هذه الصورة المعتمة والمخيفة التي يرسمها روجيه عن واقع هؤلاء الإسلاميين، لا تشمل كل المخيمات الفلسطينية في لبنان، لكنه يرى أنه قد حان الوقت لدّق ناقوس الخطر حول ما يجري في فضاء مخيمات فلسطينية، تمثّل حالة الاستثناء، وسياسة الفراغ، ومقارعة ذلك بسياسات تنموية وسياسية واجتماعية وحياتية واقتصادية.

إن قراءة هذا الكتاب عن المفاهيم الجديدة لـ «الجهاد»، تعطينا فكرة أو لمحة خاطفة عن الصراعات الدينية والطائفية والمدنية للهوية السياسية في الشرق الأوسط في الوقت الحاضر، إنما أيضاً في فهم أسباب التمرد والثوران، الذي يطلق عليه اسم «التطرف» أو «الإرهاب»، ومحاولة للولوج إلى دخائل أولئك المدججين بالسلاح، والمستعدين للقتال والموت، وقبل ذلك وبعده في رصد المؤثرات التي تجتاح العالم الإسلامي بسرعة، يصعب الوقوف أمامها بقدر ما يصعب تجاهلها.

كتاب:
الملحمة الحسينية(*)
ما أدخلته الصفوية على عاشوراء

المؤلف: آية اللّه مرتضى مطهري

الدار الإسلامية، بيروت، ط2، 2003

قراءة: د. رشيد الخيُّون

يعدّ كتاب «الملحمة الحسينية»، واحداً من أهم كتب آية اللّه مطهري، وكان عبارة عن سلسلة محاضرات ألقاها في عدة مناسبات، جُمعت وَصَدرت بعلمه ومعرفته، إلا أن هناك مَنْ كتب محاولاً التشكيك فيها، وبأنها لُفّقت عليه، لكن بعد السؤال من أهل المعرفة داخل إيران نفسها ثبت أن الرجل كان يعتزّ بما قاله، وبما نُشر بالفارسية أولاً، أما الترجمة فهي من قِبل أحد الضليعين باللغتين: السيد محمد صادق الحسيني، ولم أقل هذا إلا من معرفة شخصية به.

(*) ترجمه عن الفارسية: محمد صادق الحسيني.

يُعد الشيخ آية الله مرتضى مطهري (قُتل 1979) أحد أعمدة الثورة الإيرانية، ولو ظل على قيد الحياة، ومنسجماً مع خط الإمام، لغابت وجوه من على الساحة، ولعلَّ في مقدمتها آية الله خامنئي، إلا أن رصاصات «جماعة فرقان » أصابت منه مقتلاً بعد ثلاثة أشهر من انتصار الثورة الإسلامية، وذلك في الثاني من مايو (أيار) 1979.

كان مطهري أحد أبرز العلماء في الفقه والفلسفة الدينية، ومن مؤسسي حسينية الإرشاد الشهيرة، إلى جانب المفكر الإيراني المعروف علي شريعتي (ت 1977)، تلك الحسينية التي قُدّمت من على منبرها محاضرات في الفكر والتجديد الديني، أيام الحكم الشاهنشاهي، ويغلب على الظن أن تلك المحاضرات لو استمرت لاصطدمت بالسلطات الحالية أيضاً، لأنها ستتعارض مع التشيع الرسمي. وعلمياً يعد الشيخ من تلاميذ المرجع الأعلى الإيراني في زمنه السيد آية الله حسين البروجردي (ت 1961)، وكان الأخير من أبرز المراجع الدينية وأوسعهم انتشاراً.

للشيخ مطهري عدد كبير من المؤلفات، ما يربو على خمسين مؤلفاً، منها: «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، وهو كتابه البِكر، و«العدل الإلهي»، و«الإدارة والقيادة في الإسلام»، و«مسألة الحجاب»، و«الإنسان والمصير»، و«تفسير الكون»، و«النبي الأمي»، و«قصص أهل الحق»، و«المجتمع والتاريخ»، و«الحياة الخالدة»، و«إيران والإسلام»، و«نظام حقوق المرأة في الإسلام»، والكتاب الذي بين أيدينا «الملحمة الحسينية».

وقد سنحت لي الفرصة بقراءة الكتب الثلاثة الأخيرة منها، قراءة معمقة، ووجدت فيها المنحى العلمي، والتفكير المكثف، المخالف في العديد من حالاته للخرافة والتسطيح الذي اتسمت به العديد من مؤلفات رجال الدين ورسائلهم، وما حوته الكتب الخاصة بالمراسم الدينية، التي كثيراً ما حاولت التقرب من الدين الشعبي، أو عقائد الغوغاء، إن صحت العبارة، لذا أجد من المفارقة، ولعلَّ الأستاذ المطهري -هكذا كان لقبه في الحوزة الدينية- لا يتحمل ذنب مَنْ حاول بعد اغتياله أن يلصق به من عقائد العوام في ما كُتب عن ولادات ووفيات الأئمة، من مختلف المذاهب، حتى يقترب الزعيم من أتباعه ويساير أهواءهم.

وعلى هذا لابد لولادة الشيخ مطهري من كرامة، ولوفاته مثلها أيضاً، أسوة بالأئمة والأولياء الصالحين، مع أن كتبه تخالف مثل تلك الروايات حوله.

جاء في ولادته على لسانه أمه: «عندما كنت حاملاً في الشهر السابع، رأيت في المنام أنني جالسة وسط النساء في مسجد فريمان الواقع في الحيّ، فدخلت امرأة مجلّلة ومقدسة المسجد، تتبعها امرأتان، وكان في أيديهن ماء الورد يرششنه على النسوة، وعندما وصلن أليّ رششن ماء الورد على رأسي ثلاث مرات، فقلقت خوفاً من أنني قصّرت في أداء واجباتي الدينية، فسألتهن: لماذا رششتن ماء الورد على رأسي ثلاث مرات؟ فقلن: لأجل الولد الذي تحملينه. إنه سوف يقدم خدمات عظيمة للإسلام».

وجاء على لسان زوجته عقب اغتياله أنه أخبرها، وتحققت الكرامة بقتله: «رأيت مناماً. كنت والإمام الخميني نطوف حول الكعبة، فجأة لاحظت أن الرسول صلى الله عليه وآله يقترب مني بسرعة، ولما كان يقترب مني تراجعت إلى الوراء حتى لا أسيء احترام الإمام، وقلت: يا رسول الله إن هذا السيد من أولادك فاقترب رسول الله من الإمام ثم عانقه، وبعدها اقترب مني وعانقني. ثم وضع شفاهه على شفاهي ولم يرفعها، وعندما استيقظت من النوم بحيث أنني ما زلت أشعر بحرارة شفاهه على شفاهي ثم سكت هنيهة، وقال: إنني متأكد أن شيئاً مهماً سوف يحدث قريباً[1].

لم نأخذ هذا الكلام من مصدر عادي، بُثّ من على منبر عاشوراء، أو في مجلس عزاء مثلاً، إنما بثته، ضمن قصة سيرة حياة آية الله مطهري المقتضبة، إذاعة الدولة الرسمية، وهنا لا ننفي الأحلام وأغثاثها، وأهميتها لدى الخواص والعوام، لكن أن تُقرن الولادة والوفاة بالكرامة، وتسبغ بها حياة أحد العقلاء في التعامل مع الفكر الديني، والناهج المنهج الفلسفي، وعن طريق رسمي أمر يحتاج إلى تأمل في التراجع العقلي الحاصل.

بعد هذه المقدمة نأتي إلى أحد أهم كتب آية الله مطهري، ألا وهو «الملحمة الحسينية»، وهو عبارة عن ثلاثة أجزاء صدرت طبعته العربية في مجلد واحد. احتوى

1 - موقع إذاعة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، شخصيات إسلامية:
http: //arabic. irib. ir/pages/Eslamiyat/content. asp

الجزء الأول، ويضم ثلاثة أقسام، تدور حول عنوان: «التحريف في واقعة كربلاء»، من أصل أربع عشرة محاضرة. ويضم الجزء الثاني أربعة أقسام: عامل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشعارات عاشوراء، وتحليل واقعة عاشوراء، وجوهر النهضة الحسينية، من أصل سبع محاضرات، وتعليقات أخرى. أما الجزء الثالث، فيضم عشرة أقسام، وأهمها: الجذور التاريخية لواقعة كربلاء، وفلسفة النهضة الحسينية، والإمام الحسين وعيسى المسيح، وبمجمله يقع الكتاب في حوالى ألف صفحة.

ليس كتاب «الملحمة الحسينية»، الذي صدر قبل قيام الثورة الإسلامية باللغة الفارسية، هو الأول في نقد ما دخل مراسم أو طقوس عاشوراء في العهد الصفوي، عندما تبنّت الدولة رسمياً المذهب الشيعي، وأن المجلس الحسيني هو الطريق الأخصب لنشر المذهب. وبما أن الدولة الصفوية، ممثلة بمؤسسها إسماعيل الصفوي (ت 1524 م) لا تريد النوعية بقدر ما تريد الكمية لمحاربة الطرف الآخر من الإسلام الرسمي، والمتمثل بالدولة العثمانية، لذا سمحت، بل عمدت، إلى إدخال الخرافات والتهويلات المحركة لمشاعر الجهلاء من الناس في الطقس الحسيني، وبهذا تحوّل المذهب إلى غالبية من الحزانى والبكائين والهاضمين للأساطير القديمة، بعد استبدال المسميات.

أقول ليس «الملحمة الحسينية» الكتاب الناقد الأول، ذلك لاعتماده على كتاب سبقه صنفه الميرزا حسين النوري تحت عنوان «اللؤلؤ والمرجان»، والكتاب من عنوانه قصد التمييز بين الغث والسمين في الملحمة الحسينية، أو ملحمة عاشوراء. قال الميرزا النوري: «من الواجب أن نُقيم المآتم على الحسين (ع)، أما المآتم التي تُقام عليه اليوم فهي جديدة، ولم تكن هكذا في ما مضى، وذلك بسبب كل تلك الأكاذيب التي أُلصقت بحادثة كربلاء دون أن يفضحها أحد، إننا يجب أن نبكي الحسين (ع)، ولكن ليس بسبب السيوف والرماح، التي استهدفت جسده الطاهر الشريف في ذلك اليوم التاريخي، بل بسبب الأكاذيب التي أُلصقت بالواقعة»[2].

---

2 - الملحمة الحسينية، ج 1، ص13، عن اللؤلؤ والمرجان.

حدد آية مطهري زمن بداية التحريف، اللفظي والمعنوي، على حد عبارته، قبل خمسمئة سنة، من دون أن يذكر سلاطين ذلك الزمان، وهم الصفوية، فمنذ مطلع القرن الرابع عشر الميلادي (العاشر الهجري) بدأت الدولة الصفوية حملتها لتعميم المذهب الشيعي، لكن على طريقتها، ووفق تصوراتها. بل إن الميرزا النوري صريح بعبارته الآتية في تحديد مصدر التحريف، ذلك عندما كتب إليه عالم من علماء شيعة الهند، يشكو إليه الارتزاق في المنبر الحسيني، والأكاذيب التي حُشرت في قضية الحسين، ومصرعه بكربلاء (61 هـ/680 م)، قال: «إن هذا العالم الهندي يتصور أن قُراء التعزية الحسينية يبدأون بنشر الأكاذيب بعد أن يصلوا إلى الهند، ولا يدري أن المياه ملَّوثة من رأس النبع، وأن مصدر المآتم الكاذبة هي كربلاء والنجف وإيران، أي مراكز التشيع الأساسية نفسها»[3]، ولغزارة التحريفات، التي سنأتي عليها، وصفت بكربلاء ثانية، وليست كربلاء الحقيقية التي شهدت مقتل الإمام الحسين أو ثورته.

هناك حادثتان أتى بهما صاحب «الملحمة الحسينية» يشيران إلى ارتباط عاشوراء، بعد إشاعة التهويلات والقصص الخرافية منذ العهد الصفوي، بمزاج العوام المتدني وبالارتزاق من قبل رجال الدين، الأولى: أن عالماً دينياً كبيراً، في إحدى المحافظات الإيرانية، اعترض على ما يُلقى من خطب وأشعار وروايات من على منبره، ذلك لبعدها عن الإحساس الديني، حتى وصفها بالقول: «ما هذه السموم التي تُنفث فوق المنابر»، فما كان من أحد قُراء المنبر إلا أن ردّ عليه بصريح العبارة: «أتعلم أننا لو تخلينا عن مثل هذه الحكايات لتوجب علينا إغلاق هذه الدُّكان»[4]. ومعلوم، ما تعنيه مفردة الدُّكان من وضاعة وتسويف عندما تكون بضاعتها طقوس عاشوراء أو الدعاية الدينية، وهي المرتبطة عادة بالتجارة والسوق لمختلف البضائع وما تجري عليها من مساومات!

أما الحادثة الثانية، وتتعلق بإصرار أصحاب المواكب أو التعزيات على أدائها، وهي التي لا تقل تعبيراً عن رداءة الحال، ومسايرة عقول الجهلاء من العوام في اختلاق الحوادث، وتحويل مصيبة الحسين إلى ما يشبه الأضاحيك، لدى أصحاب العقول وهم يسمّون ما يرد

---

3 - المرجع السابق، ص14.

4 - المرجع السابق، ص15.

من على منابرها، هو ما أجاب به أصحاب تلك المواكب الحسينية المرجع الأعلى في زمانه آية الله حسين البروجردي عندما أفتاهم بتحريم مسرحة أو تمثيل واقعة كربلاء، وما يصاحب ذلك من سلوك منافٍ لقدسيتها.

كتب الشيخ مطهري: «دعا سماحته (البروجردي) في حينها جميع رؤساء الهيئات الحسينية إلى اجتماع في منزله، وسألهم يومها أيُّ المراجع تُقلّدون؟ فقالوا له جميعاً: نُقلدك أنت. فقال لهم سماحته: إن فتواي بشأن هذه المسرحيات والتمثيلات، التي تقيمونها بالشكل الذي سمعت فيه حرام في حرام»، إلا أن ردّ أصحاب المواكب، وتلك المسرحيات والعروض مصادر أرزاقهم، ردوا على البروجردي بالقول القاطع: «مولانا! نحن نُقلّدك طوال العام ما عدا هذه الأيام الثلاثة أو الأربعة، فنحن لسنا من مقلديك»! وعلق مطهري بالقول: «قالوا له ذلك، ولم يعتنوا بحديثه وفتواه، وفعلوا ما كانوا يُريدون فعله»[5].

ومن أبرز التحريفات، التي تعرض لها كتاب «الملحمة الحسينية» وانتقدها بشدة، هو ما تجود به مخيلة قارئ المنبر الحسيني حول الشعر البكائي الذي تقوله وهي ناحبة شاكية أم علي الأكبر، ابن الإمام الحسين البِكر، عندما يدخل الحسين إليها ويقول لها ادعِ الله أن يعيد علي سالماً من ميدان القتال، في العاشر من عاشوراء، ومنه قولها أو إنشادها:

نذرٌ عليَّ لئن عادوا وإن رجعوا   لأزرعنَّ طريق الطفَّ ريحانا

ومن متابعته للرواية يجد الشيخ مطهري أن البيت هو بحق لليلى العامرية، حبيبة قيس بن الملوح العاشق الشهير، وتلك القصة حيكت أيضاً في العصر الأموي، كما قيل ورويَ، وأن البيت الأصلي ليس فيه مفردة «الطف» بل «التفت»، وهي منطقة غير منطقة كربلاء، وأن بيت الشعر لا صلة له بالواقعة، وأكثر من هذا أنه نذر، ولابد للنذر أن يكون مقدوراً عليه، فمَنْ يتمكن من زراعة الطريق بين المدينة (يثرب)، حيث قدم الحسين، وبين كربلاء! لقد استبدل المحرفون مفردة «التفت» بمفردة «الطف»، أي أحد أسماء كربلاء! وهذا لا يتناسب مع واقعية الحدث نفسه، وأكثر من هذا أن ليلى المزعومة بكربلاء لم تحضر الواقعة!

---

5 - المرجع السابق، ص 162-163.

تعرض مطهري، في كتابه، إلى حكاية أخرى دخلت بقوة على طقوس عاشوراء، وشدت وما زالت، إلى يومنا هذا، العقول والنفوس إلى المنبر الحسيني، ومنها ما يُعرف بعرس القاسم، والقاسم هو ابن الحسن بن علي، وكان في واقعة الطف طفل، وقُبيل مقتله، مع عمِّه الحسين، يعقد له على ابنته سُكينة ليلبي أمنية طالما تمناها الإمام، وهي زواج ابن أخيه من ابنته، ثم يبرز القاسم إلى القتال ويُقتل. وفي هذا اليوم، المخصص للقتيل العريس، تأتي النساء بأوانٍ فيها ما يلزم للاحتفال بالعرس، وحسب الميرزا نوري في «اللؤلؤ والمرجان» أن أول مَنْ أدخل هذا الطقس، أو تلك الحكاية، في عاشوراء هو الملا حسين الكاشف في كتابه «روضة الشهداء»، والذي جمع فيه صاحبه مجموعة حكايات قالها ملالي ذلك الزمن، قبل خمسمائة سنة، أي تزامناً مع بداية العهد الصفوي.

كذلك من أهم التزوير والاختلاق الذي أصاب قصة عاشوراء هو ما يُعرف بزيارة الأربعين، إلى مرقد الإمام الحسين بكربلاء، ومؤلف هذه الحكاية هو السيد ابن طاوس في كتابه «اللهوف على الطفوف»، والطفوف جمع الطف، وهو مقتلة الحسين وأصحابه بكربلاء في العاشر من عاشوراء، مثلما سلف. وموسم الزيارة الذي يصادف عادة الخامس عشر من شعبان، من كل عام، هو يوم زيارة أسرى معركة كربلاء لقبر الحسين، بعد عودتهم، وهم في طريقهم إلى الحجاز. إلا أن الشيخ مطهري، يتابع الحكاية ليجدها من الموضوعات أو المختلقات، لسبب بسيط أن طريق الشام-الحجاز لا يمر عبر العراق حيث قبر الحسين بكربلاء -وسط العراق- إنما يفترق من الشام نفسها إلى طريقين: العراق والحجاز.

وما لا يذكره الشيخ مطهري في كتابه «الملحمة الحسينية» هو ابتداع حدثين لموسم تلك الزيارة: زيارة الأسرى بعد حملهم مع رؤوس القتلى إلى بلاط يزيد بن معاوية بدمشق، ثم إعادة الرؤوس إلى أبدانها بكربلاء، والمناسبة الثانية هو ميلاد الإمام المهدي المنتظر، فمَنْ لا يعتقد بالأولى لا بد أنه يعتقد بالثانية، وهكذا ثبتت تلك المناسبة بالمخيلة، ثبوت الأصابع براحة اليد.

ولا يفوت الشيخ المطهري الوقوف على حكاية العطش، وهي تكفي لهز المشاعر بعرض المأساة، عندما يقابل قارئ المنبر بين نهر الفرات الجاري ولسان الحسين الصادي،

وهو يحمل طفله الرضيع طالباً له الماء، ثم يأتي سهم من حرملة الأسدي، أحد جنود أو قادة الجيش الأموي، ليذبحه من الوريد إلى الوريد، فيجمع الحسين دم رضيعه بيده ويرميه نحو السماء، ويضيف بعض قراء المنبر أن الحمرة التي تظهر عند الغسق هي من أثر حمرة ذلك الدم، وأكثر من هذا أن السماء تمطر دماً غضباً لمقتل الحسين، ولا يُقتل الحسين ضعفاً أو لافتقاده قوة، إنما سيفه أحاط برقاب آلاف الجنود، لكن إرادة الله شاءت قتل الحسين لمهمة أو غاية أخرى ألا وهي: «إن لم يستقم دين محمد إلا بقتلي فيا سيوف خذيني»! وكم تشبه غاية قتله غاية قتل السيد المسيح!

إضافة إلى تلك المختلقات وتحويل عاشوراء إلى موسم للانكسار والحزن العميق، وما يصاحبها من تلاعب بمشاعر البسطاء، عبر رواية أحداث لا أصل لها، وقراءة شعر وجداني باللهجة العامية، والترنم به، يأتي دور المبالغات في الحوادث، فسيف الحسين كان يحصد الرؤوس بالآلاف حصداً، حتى أن عدد القتلى دفعت الشيخ مطهري إلى حساب الزمن المطلوب لقطف تلك الرؤوس فوجدها تحتاج إلى يوم أكثر ساعاته من اليوم العادي! وبالفعل لما وجد أصحاب تلك المبالغات أن ذلك اليوم، وهو العاشر من عاشوراء، لم تكف ساعاته لسيف الحسين في أن يقطع آلاف الرؤوس ابتدعوا حكاية أن الله مد بطول ذلك اليوم وجعله 72 ساعةً بدلاً من 24 ساعة!

ليست تلك المبالغات خاصة بطقس عاشوراء إنما دارت أيضاً حول الإمام علي بن أبي طالب، عندما تروى الروايات، وتحكى من على منابر المساجد والحسينيات بأن سيفه عندما بارز عمرو بن ود العامري، فلقه إلى نصفين، بقياس عجيب غريب، لا زائدة في نصف منهما ولا ناقصة، ويزيد المبالغون، وهم يدفعون العامة إلى تخيل علي بن أبي طالب بقوة وقدرة ربانية، أن جبرائيل وضع كفه تحت السيف، وهو يشق العامري إلى نصفين، كي لا يتعدى حدود الأرض ويؤذي الكائنات الأخرى!

عموماً، قصص التحريف التي أتى عليها الشيخ مطهري، وتحاول الدولة الإيرانية حالياً الحدّ منها، وذلك بالسماح لمثل هذا الكتاب وسواه بالانتشار، وأنها منعت التسوط بالزناجيل على الظهور والتطبير بالقامات على الهامات، كان قصده من فضحها هو

إعادة قضية الحسين إلى موقعها المؤثر في العقل لا في المخيلة، فطالما استغلت من قبل السلاطين الصفويين لتمتين سلطتهم، وجمع الجموع تحت لواء الحسين ضد خصومهم العثمانيين، ونشر المذهب الشيعي بأدواتهم، فلا بد من عقلنة طقوس أو مراسم عاشوراء، وجعل منابرها للهداية الدينية، وتنقية الإسلام السياسي الشيعي، المعتمد عليها بالأساس، لتحل محل تلك الشوائب، التي تخلق بشراً منكسرين يسبحون في بحار من الوهم والخيال.

لذا يطلق الشيخ مطهري في كتابه الدعوة إلى «واجب مكافحة التحريف». قال: «نعم، فواجب العلماء في عصر خاتم النبوة هو مكافحة التحريف، ولحسن الحظ فإن وسائل هذا الكفاح وأدواته موجودة، كما أن هناك عدداً لا بأس به من العلماء، ممَّنْ وقفوا هذا الموقف المشرف حتى الآن، وما كتاب «اللؤلؤ والمرجان»، الذي يتعرض مؤلفه إلى موضوعة واقعة عاشوراء التاريخية... إلا تطبيقاً عملياً ومصداقاً حياً لهذه الوظيفة المقدسة جداً جداً، والتي قام بها هذا الرجل العظيم على أحسن وجه، وهي المصداق الحي للقسم الأول من حديث الرسول (ص): إذا ظهرت البدع في أمتي فيظهر العالم علمه...»[6].

لكن، الشيخ مطهري نسي أو تناسى، أو ليس له علم، بأن مرجع أهل الشام الشيعي، وخريج مدرسة النجف السيد محسن الأمين العاملي (ت 1954) بدأ حركته الإصلاحية من العام 1901 بدمشق، يوم أعلن مقاطعة الطقوس التي يؤديها الشيعة حول مقام السيدة زينب بضواحي مدينة دمشق، وكتب كتاباً بعنوان «رسالة التنزيه» (1928)، وقد واجهه عدد من أصحاب المواكب الحسينية، المستفيدين من المتاجرة عبر تلك الطقوس، بعداوة، حتى وصل بأحدهم أن يقول:

يا راكباً إمَّا مررت بجلَّق فابصق بوجهِ أمينها المتزندق

حرَّمت تلك الرسالة استخدام آلات اللهو في الموسم من طبول ودمامات، والمسرحيات التي تجري في الميادين، ومنها ما كان هدف كتاب الشيخ مطهري «الملحمة الحسينية»: منع «الأمور المكذوبة، المعلوم كذبها، وعدم وجودها في خبر، ولا نقلها في كتاب، وهي تتلى على المنابر، وفي المحافل بكرة وعشياً، ولا من منكر ولا من رادع... ومن المعلوم أن

6 - المرجع السابق، ص83.

روايات التعزية من سنخ الرخص...»[7]. كذلك هناك عشرات علماء الدين من المصلحين حاولوا ردّ العوام عن طريق التمادي في طقوس عاشوراء، لكن هناك تجار بضاعة، حيث موسم عاشوراء يسفر عن تجمع هائل يحتاج إلى أدوات استعمال لأداء الطقوس، ما القامات والزناجيل إضافة إلى ما يحصل عليه تجار المواكب من تبرعات سخية، ينتظر المتبرعون من تبرعاتهم الحصول على الثواب، ثم أتى دور تجار السياسة من الأحزاب الدينية، التي ترى في عاشوراء مناسبة فريدة للهتاف وحشد الأتباع.

توقفنا طويلاً عند الجزء الأول من «الملحمة الحسنية»، فهو -كما أسلفنا- الجزء الأهم، وأن محاور بقية الكتاب محاولة لفك الارتباط، أو التوهم بالمشابهة ما بين الإمام الحسين والسيد المسيح، فالحزن كما يبدو واحد، إلا أن المؤلف، بطبيعة الحال، ينطلق من رؤية إسلامية أو قرآنية، وهي أن مقتل السيد المسيح حادثة مختلقة. فالآية التي لم يذكرها الشيخ في نقده للمشابهة تحتم عليه فهم الحادثة بهذه الطريقة: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾ (النساء: آية 157). أما الحسين، فحسب الشيخ، أنه قُتل بالفعل، ومصيبته واقع معاش، والمسلمون لم يتوهموا قتله مثلما هو الحال مع الحسين! ويرد مَنْ يرى في الإمام أنه الفداء عن خطايا الأتباع، مثلما يرى المسيحيون في السيد المسيح، ولم يأتِ الشيخ المطهري ترفاً على هذه المقابلة بين المسيح النبي والحسين الإمام، إنما كان الدافع أن هناك مَنْ يجد في ممارسة البكاء واللطم على الحسين غفراناً للذنوب، وتعويضاً عن عدم أداء الصلاة والزكاة، وأن عاشوراء هي السبيل إلى الجنة بلا حساب!

كذلك لم يتأخر الشيخ مطهري، ولعلّ ذلك نادر بين مؤرخي وعلماء الشيعة، عن الحط من منزلة عبد الله بن عباس (ت 58 هـ/677 م)، وهو ابن عمّ الإمام علي بن أبي طالب والنبي محمد، وقد نُقل عن طريقه كمٌّ هائل من الحديث النبوي، مع أنه لم يبلغ سوى الرابعة عشرة عند وفاة النبي محمد، وإشكال الشيخ مطهري على ابن عباس هو نصيحة الأخير للحسين أن لا يذهب إلى العراق عندما قال له: «إني أتخوف عليك في هذا الوجه

7 - محسن الأمين، رسالة التنزيه (بيروت: دار الغدير، الطبعة الثانية (الأولى 1928) بلا تاريخ)، ص 7-14.

الهلاك إن أهل العراق قوم غدر»[8]. وعلى هذا، كأن الشيخ مطهري يرى بابن عباس مانعاً لوجود الحدث بكارثيته، وهي لدى الشيخ سبب من أسباب ديمومة الإسلام، عبر التذكار السنوي (عاشوراء)، وتراه يرمي ابن عباس بالبراغماتية، أي المنطق السياسي النفعي، بينما يؤكد منطق الإمام الحسين بأنه منطق الشهادة والفداء والعقيدة.

عموماً، الكتاب بمجمل فصوله كان حول «الملحمة الحسينية»، ونقداً لما عَلق بها من الحِقبة الصفوية، التي وجدت في عاشوراء ما يخدمها، بمجرد أن تحول الحاكم إلى متبنٍّ لقضية الحسين، وبهذا لم يبق من طابعها الثوري ما يحرك الجماهير ضده، بل على العكس قام يقود الجماهير عبرها لصالحه.

8 - المرجع السابق، ص 31.

كتاب:

التشيع العلوي والتشيع الصفوي(*)

المؤلف: د. علي شريعتي

دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط1، 2002

قراءة: هيئة التحرير

نظراً لأهمية علي شريعتي الفكرية والنقدية كان يمكن أن تُعنوَن قراءة كتابه «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» بالآتي: «شريعتي يفتتح طريق الإصلاح الشيعي»، لولا أن هناك عدداً من المصلحين، من علماء الشيعة، رأوا من قبل أن ما دخل على التشيع كان ضرره أكثر من فائدته، وأنه لصالح تركيز سلطة سلطان لا فكر مذهب. ولعلَّ السباقين كانوا من مستوى: السيد محسن الأمين العاملي (ت 1954)، والسيد محمد علي الشهرستاني (ت 1967)، والشيخ مرتضى مطهري (اغتيل 1979)، وآية الله محمود طالقاني (ت 1979)، وكل مَنْ حاول إصلاح المنبر الحسيني، ورفض سبّ الخلفاء، والروايات التي حاولت أن تثبت تفرّد القومية الفارسية بالمذهب الشيعي، إلا أن لعلي شريعتي عمقه الفكري وباعه في إظهار حقيقية أن هناك تشيعين: تشيّع أتباع علي وذريته من آل البيت، وتشيّع أتباع السلطان الصفوي وذريته من السلاطين.

(*) المترجم: حيدر مجيد.

حسب تقديم كتاب «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» لإبراهيم دسوقي شتا، أن صاحب الكتاب، علي شريعتي، ولد عام 1933 بقرية مزينان، من مدينة سبزوار، مقاطعة خراسان، وتحدّر من عائلة لها باعها في العلم الديني. أسّس والده محمد تقي شريعتي بمدينة مشهد، المحيطة بمسقط رأسه حيث مرقد الإمام الشيعي السابع علي الرضا، مركزاً باسم أثار الشبهة لدى السلطة نفسها، هو مركز «الحقائق الإسلامية»، وكان هدفه تنقية أصول التشيع مما علق به من الفترة الصفوية، وبهذا لا نستغرب انكباب شريعتي الابن على مواصلة ما بدأه الأب في هذا المضمار.

ولعلّ دراسة علم الاجتماع بفرنسا، والالتقاء بمفكرين أحرار وثقافات عالمية، أعان علي شريعتي أن يبحث في ذلك الشأن، ليخرج بنتيجة مفادها أن الصفوية أبعدت التشيع عن منابعه، وبالتالي تواجه على خطوط النار، من أجل السلطة، حزبان إسلاميان: التشيع الصفوي والتسَنُّن العثماني، وقد حاول كل منهما جهده خلق عصبة دينية وعقائدية تدافع عنه باسم الدفاع عن الإسلام.

ومن هذا المنطلق نجد شريعتي يؤسس فكرياً للتقريب بين المذهبين، السُّنَّة والشيعة، لا بالدعاية والعاطفة من أجل الإسلام، بل بالفكر والرؤية الواضحة، وكشف الحقائق، وعلى شاكلة كتابه «التشيع والعلوي والتشيع الصفوي» ألّف شريعتي عدة كُتب أجد من عناوينها أنها في دائرة «الحقائق الإسلامية»، ولم تخرج عنها، ومنها: «فاطمة هي فاطمة»، و«دين ضد الدين»، «العودة إلى الذات»، و«أسطورة تاريخ علي»، و«مذهب عليه مذهب»، و«النباهة بالاستحمار»، و«أبي أمي. نحن متهمون».

عاد علي شريعتي إلى إيران، بعد الحصول على الدكتوراه، وأسس حسينية الإرشاد (1969)، ومن على منبرها ألقى جل محاضراته. وكذلك الشيخ مرتضى مطهري (اغتيل 1979)، وثالثهما آية الله محمود طالقاني (ت 1979). والغريب أن حياة الثلاثة انتهت بمأساة، وفي ظرف استثنائي، فإذا كان مطهري اغتيل علانية أمام داره بطهران، وهو رئيس مجلس قيادة الثورة، فالشبهات ما زالت تدور حول وفاة علي شريعتي (1977)، بين جنود

من عسل[1]، أرسلهم جهاز السافاك الشاهنشاهي، وبين الحريصين على التشيع الصفوي، ومنهم من أركان الثورة الإسلامية نفسها.

أما آية الله طالقاني، وكان إمام الجمعة، والرجل الثاني، بعد الخميني فهناك مَنْ يؤمن أنه لم يمت حتف أنفه، وكان الرجل سجيناً مع ثلّة من اليساريين، في عهد الشاه، وحرص بعد الثورة أن يكون لليساريين دور في السلطة، وأن الخلاف بين عقيدة الثورة الإسلامية والعقيدة اليسارية هو خلاف فلسفي وفكري وليس سياسياً، ويمكن أن يُحل بالتدريج، لكن قادة الثورة من النسور لم يطمئنوا إلى هذا الرأي، وما هي إلا أشهر حتى تفرق شمل الثورة، التي اشترك فيها الإيرانيون من مختلف الاتجاهات والميول، لتكون صافية مصفاة للملالي، ففتحت السجون والمعتقلات لرفاق الانجاز المشترك، فخرجت جماعة «مجاهدي خلق» ثائرة على هذا الواقع، وحُلّت بقية التنظيمات اليسارية، وتُرك آية الله منتظري، منظر ولاية الفقيه المعاصر، سجيناً في داره، بعد إعدام أقرب شخص إليه بتهمة العمالة.

ولا نستغرب إن كان لعلي شريعتي الرأي نفسه، وهو على صلة وصداقة وقرب من آية الله طالقاني -هذا ما كتبه الأخير في مستهل الكتاب، وضمن باب «قالوا في شريعتي»- تجده، وهو الإسلامي، يحتج ويخرج مظاهرة ضد مقتل اليساري الأفريقي لومومبا بباريس، وقد اعتقل بفعل ذلك.

قال إحسان علي شريعتي في ما كان يذهب إليه والده في معركته ضد السلطات وليس الفلسفات: «حاولت السلطة أن تستفيد من مقالات شريعتي، بغرض توسيع إطار معركة الإسلام ضد الماركسية وتعميمها على كل المجالات، بينما هي في الواقع معركة مطروحة على الصعيد الفلسفي. كل ذلك لكي يتم إظهار الماركسية وكأنها العائق الأساسي أمام الشعب».

غير أن رأي شريعتي، وحسب ما كتبه نجله، في مواجهة الماركسية وغيرها من الفلسفات أنه «في الطب من الأفضل تقوية مناعة الجسم بدلاً من استخدام الأدوية والوسائل

---

1 - عبارة شهيرة لعمرو بن العاص في اغتيال مالك الأشتهر، أحد أصحاب علي، ووالي مصر من قِبل معاوية بن أبي سفيان عن طريق سم بشربة عسل، عبر أحد الدهاقنة في الطريق إلى مصر، مثلما ورد في الرواية أن معاوية قال: «إن لله جنوداً منها العسل» (المسعودي، مروج الذهب، تحقيق: شارل بلا، بيروت: 1970، ص 161).

الأخرى، وعلينا نحن أيضاً أن نعتني بتطوير أنفسنا وتقوية صفوفنا بدلاً من الانشغال بالخصوم». ويضيف الابن قائلاً: «إن شريعتي لم يستخدم قلمه من أجل تفنيد الشيوعية وإسقاطها، وإنما وجه رماحه ضد الرجعية، التي سادت في بلادنا منذ العهد الصفوي، وكانت تمسخ الإسلام والتشيع بإظهارهما في صورتهما الصفوية»[2].

والشيء بالشيء يُذكر، أن أحد أئمة الدين المعاصرين، من المصلحين الشيعة أيضاً، لما طُلب منه فتوى أو رأي ضد النشاط اليساري بالعراق، أجاب بما ليس بعيداً عما ذهب إليه شريعتي وطالقاني، بل سبقهما بعقود من الزمن. أجاب الإمام محمد حسين كاشف الغطاء (ت 1954) وهو يحاور السفيرين الأمريكي والبريطاني حول الموضوع قائلاً: «فأعلم أن الشيوعية لا يُجدي في قمعها ومقاومتها بالقوة والعنف والإعدام فضلاً عن السجون والتبعيد والتعقيب الشديد، بل هي كحشائش الأرض والزرع كلما حصدته تنمو جذوره وتزداد مهما تكرر الحصاد، الشيوعية مبدأ ونظام... الشيوعية وليدة المهلكات الثلاثة: الجهل والفقر والمرض، هذه الأمراض التي يعانيها الشعب العراقي، وهي دفعته إلى ذلك الشذوذ والانقلاب الأعمى، كافحوا هذه الأدواء وعالجوها تموت جرثومة ذلك الداء قهراً»[3].

بمعنى أن المسألة مسألة صراع أفكار ومناهج لا مجادلة سيوف، وكم سيكون هذا الإمام وآية الله الطالقاني والمفكر علي شريعتي ضد فتوى الخميني بحق سلمان رشدي (عام 1989) لأنها حسمت الصراع لصالح رشدي نفسه، بعد أن أظهرته ضحيةً مطارداً بسبب كتابه لا سيفه، وانتشر كتابه «آيات شيطانية» انتشار النار في الهشيم بين القراء وباللغات السائدة! بينما كان المفروض أن يواجَه رشدي بكتاب ونشر ثقافة لا تهديد بفتوى قتل عاد مفعولها ضد الإسلام نفسه، وهوزعيم دولة إسلامية كبرى، ويعمق الحصانة الذاتية التي رامها شريعتي، وفي مقدمتها تنقية المذهب السائد بإيران من الخرافات العالقة به من العهد الصفوي، وكذلك الحال لما رامه كاشف الغطاء والطالقاني في صراع الأفكار

2 - التشيع العلوي والتشيع الصفوي، قالوا في شريعتي: إحسان شريعتي، ص 15-16.

3 - محاورة الإمام المصلح كاشف الغطاء مع السفيرين البريطاني والأمريكي في بغداد في مدرسته بالنجف، النجف: مطبعة دار النشر والتأليف 1373 هـ، ص 19.

والفلسفات والأيديولوجيات، وما توحي حلولهم وآرائهم من محاكاة الواقع لا القفز إلى القوة والتلويح بالتكفير وفتاوى القتل.

بسبب كتابه الذي بين أيدينا، ومجمل آرائه، اتُّهم علي شريعتي بتهم خطيرة، حسب السائد في داخل إيران من مفاهيم من التركة الصفوية، منها اتهامه بتبني الوهابية، وبالتالي تحوله من المذهب الشيعي إلى السُّنّي، وأخرى أنه يدافع عن الدولة العثمانية، وهي الدولة المحاربة لإيران لقرون من الزمن. ونقتبس نصاً من بيان التعرض لحسينية الإرشاد، التي افتتحها شريعتي وثلّة من المفكرين، وما بذلوه من جهد عبرها في محاججة التشيع الصفوي، ومضارّه في التشيع عموماً:

«يعتقد البعض أن حسينية الإرشاد يقتصر نشاطها على ترويج الوهابية والتسُّنّن، والتشكيك بمبادئ المذهب الشيعي، وأحياناً نشر بعض المفاسد العملية من قبيل الموسيقى والدعوة إلى اختلاط الرجال بالنساء، وليس لهذا غرض مناوئ لأصل الدين الإسلامي، ولكن سيتضح قريباً جداً أن المؤلفات الصادرة عن هذه المؤسسة تعدّت ذلك إلى أكثر من ذلك، وحاولت تحت شعار الموضوعية والحياد والتحرر والانفتاح ونبذ التعصب أن ترسخ في أذهان الناس أن اللادينية هي حالة اجتماعية وظاهرة إنسانية يجب القبول بها»[4].

أقول: وهل هناك لدى الصفويين تهمة أكثر لشريعتي وهو يرى ما كتب عن الخليفة عمر بن الخطاب ليس صحيحاً، ويثبت أن قصة النسب بين آل ساسان الفرس وآل علي بن أبي طالب ليست صحيحة؟!

نقرأ في المقدمة الفارسية لكتاب شريعتي عنوان القسم الأول «التشيع الأحمر والتشيع الأسود»، وهو موجز ما أورده المؤلف في مقدمة لمسرحية «السربداران»، والتي عُرضت ليلة واحدة ثم قمعت، وقد جعل شريعتي ذلك النص مقدمة لكتابه «التشيع العلوي والتشيع الصفوي»، ويعود تأليف الكتاب إلى العام 1972 بهيئته التي بين أيدينا قبل ترجمته إلى العربية، وجاء هذا التوضيح من مكتب «جمع وترتيب تراث الأستاذ الشهيد الدكتور علي شريعتي»، وعموماً فالكتاب غير مرضي عنه في أوساط الثورة الإيرانية، على الرغم مما

---

4 - التشيع العلوي والتشيع الصفوي، نص البيان، ص90.

قاله مرشد الثورة آية الله علي خامنئي في المؤلّف، ونُشر تحت باب «قالوا في شريعتي» من إطراء وتقدير.

يتضمن الكتاب مقدمة، وثلاثة أبواب: «التشيع العلوي والصفوي»، و«الإمام في السماء مع الله»، و«الإمام في الأرض مع الخليفة». وحوى كل باب على العديد من المفردات، وجميعها تصب في مجرى واحد هو المائز بين التشيعين: العلوي والصفوي. هناك قصتان، لعلهما شعبيتان، يأتي بهما المؤلف للدلالة على سذاجة العقول، التي يُراد لها الاستمرارية في إبداعات التشيع الصفوي، وهما: قصة دواء الخاكشرية، وقصة الباذنجان.

الأولى: أن دلّاكاً في حمام عمومي، يدلك لمختلف الرجال، من الأشراف والوضعاء، وحصل أن اشتكى له عميد قوم، من زبائنه، وجعاً في رأسه وأوجاعاً أخرى، وأراد الزبون أن يقضي الوقت في الكلام عن أحواله، لا بدافع طلب العلاج من دلاك، فلما أنهى حديثه عن وجع رأسه، وقلة نظره، وألام ظهره وسواها نصحه الدلاك عليه بدواء الخاكشري «علاج مجرب»، وهو حسب الهامش «نبات شبيه بالسمسم ينفع شاربه بإزالة الحمى»، ولما اعترض الزبون على وصفة الدلاك بأنها تفيد لكل داء ردّ عليه بالقول: «مهلاً عليك سيدي، فقد مضت عليَّ ثلاثون سنة وأنا أنقع الخاكشير ليلاً وأتناوله وجه الصباح دون أن أرى أي مكروه»! ويعلق شريعتي بالقول: «هو ذا التشيع الخاكشيري، ومذهب أصالة الخاكشير»، ويعني التشيع الصفوي، حتى سماه «مذهب الخاكشيري».

والثانية: أن طباخاً لدى أحد الأمراء، وهو أمير سبزوار الإيرانية، اشتهى طعام الباذنجان، فما كان من الطباخ إلا أن أخذ يعدد للأمير فؤاد الباذنجان، وعلى وجه الخصوص باذنجان سبزوار، وكيف أنه مفيد للمعدة، وللبدن، ولكن بعد لحظة غير الأمير رأيه وطلب من طباخه أن يعدَّ له مرق الكمثرى، فاستحسن الطباخ الفكرة وأخذ يذم الباذنجان، وأن ما يزرع منه بمدينة سبزوار يسبب المغص، وأخذ يمتدح الكمثرى، ولما رأى الأمير هذا التناقض غضب من طباخه، فأجابه الطباخ بالقول: «عفواً سيدي! أنا خادم الحاكم ولستُ خادم الباذنجان»!

ومثلما كان الخاكشير دواءً لكل داء، وأن الطباخ يتبدل حسب هوى مخدومه، فتجد الدنيا بإيران كلها تبدلت واستحسنت التشيع الصفوي، بينما هو تشيع للسلطان لا لعلي بن

أبي طالب وآله، وأن أتباع هذا التشيع هم أتباع السلطان لا أتباع علي، وكان في مقدمة المستحسنين: الشعراء والفقهاء، فأخذت القصائد والمؤلفات طريقها إلى الناس بما ليس في التاريخ، ويذكر شريعتي أهم الكتب التي فاضت بتلك الروايات ومنها، أو في مقدمتها كتاب «بحار الأنوار» لمحمد باقر المجلسي (ت 1699م)، وهو يشغل (110) أجزاء بالتمام والكمال، وحوت ما حوت من الروايات المختلقات.

حدد شريعتي للتشيع حقبتين: تبدأ الأولى من القرن الأول الهجري «حيث كان التشيع معبّراً عن الإسلام الحركي في مقابل الرسمي والحكومي»، ويعني بالمذهب الأخير السُّنّي الأموي. وتبدأ الحقبة الثانية بالدولة الصفوية (القرن العاشر الهجري) «التي تحوّل فيها المذهب الشيعي من تشيّع حركة ونهضة إلى تشيع حكومة ونظام»[5]. ويصف شريعتي وجود الدولة الصفوية، واتخاذها للتشيع بالطريقة التي أرادتها، وحربها ضد العثمانيين بـ«الهجوم الغادر». قال: «بينما كان العثمانيون منهمكين في دحر القوات الغربية، وتحقيق الانتصارات المتوالية، إذا بقوة جديدة تظهر على حدودهم الشرقية، وتباغتهم من الخلف: ثورة في إيران يقودها رجل من سلالة الشيخ صفي الدين الأردبيلي أحد أقطاب التصوف»[6]! إنها الدولة الصفوية، ليكون الإسلام الرسمي إسلامين متحاربين!

وبطبيعة الحال، يكفي هذا التصريح أن تُشنّ بسببه حملة ضد شريعتي، ومنبر الحسينية التي ألقى خطبته فيها، وقد شخص الذين تبنوا المجاهرة بعدائه بتسميتهم «رجالات التشيع الصفوي»، والغريب أن أحدهم من الباحثين المعروفين، وله كتب في كشف المختلقات في التاريخ، مثل «عبد الله بن سبأ وأساطير أُخرى»، «خمسون ومائة صحابي مختلق» وغيرها، وهو السيد مرتضى العسكري (ت 2007)، كان أحد مؤسسي حزب الدعوة الإسلامية بالعراق، وهذا لا يذكره شريعتي، ولعلّه لا علم له بذلك، إلا أن المعروف عن الأحزاب الشيعية العراقية أنها تتحدث عن عدم صفوية التشيّع بل عن عروبته.

وما يستغرب أيضاً في أمر العسكري، أنه أورد في بيانه ضد شريعتي قصة لا صلة لها برواية تاريخية، بقدر ما فيها من تأصيل الفرقة المذهبية، وسذاجة الكتابة في التاريخ

5 - المرجع السابق، ص63.

6 - المرجع السابق، ص 72.

بهذه الطريقة، وهي قصة الإساءة إلى عمر بن الخطاب (ت 23هـ/643 م)، بما ينقله مؤرخو التشيّع الصفوي عن الإمام جعفر الصادق (ت 148هـ/765 م)، من أن جدته صهاك كانت جارية حبشية، تميل إلى النكاح، فوقع عليها نفيل جد الخليفة عمر في مرعى الإبل، فحملت بالخطاب والد عمر! هذا، ولا نريد إتمام القصة لما فيها من انحطاط حقيقي، وقد نشرها شريعتي ليبيّن بها مستوى الخصومة[7]، وجاءت رداً على اعتبار شريعتي لعمر بن الخطاب خليفةً اختلف مع علي حول منصب الخلافة، حسب ما ذهب إليه مؤرخو الشيعة، وأنه كان من أشراف بني عدي، وأن الإمام علي امتدحه كثيراً في «نهج البلاغة»، وحسب شريعتي فإن «النهج» جُمع بيد شيعية علوية، وهو الشريف الرضي، وشُرح بيد سُنّية هو الشيخ محمد عبده.

ومَنْ يقرأ «نهج البلاغة» بعمق وروية، سيجد أنه لا محل له في التشيع الصفوي، لأنه يردّ على شاتم عمر وأبي بكر وعثمان. ففيه يقول علي بن أبي طالب لأصحابه: «إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم، وذكرتم حالهم، كان أصوَب في القول، وأبلغ للعذر، وقلتم مكان سبّكم إياهم: اللهم أحقن دماءنا ودماءهم...»[8]. وعلى هذا من أين أتى السلطان، وهو محب الإمام علي إلى حدّ أنه أعلن نفسه كلباً له، بسُنَّة السبّ والشتم وجعلها واجباً على الشيعة! ووفقاً لما تقدم، لم يتأخر شريعتي عن تحديد الاختلاف، أو التباين ما بين التشيّع العلوي والصفوي، بالقول: «عين المسافة بين الجمال المطلق والقبح المطلق»[9].

العديد من الذين لاموا الشاعر العراقي معروف عبد الغني الرصافي (ت) لنفيه قصة النسب الساساني-العلوي في كتابه «اللغز المقدس أوالشخصية المحمدية»، الذي كتبه في عام 1933، وما أشار إليه في بقية كتبه مثل: «الرسالة العراقية» (1940) «رسائل التعليقات» (1944)، ولعلَّ جزءاً من اللوم حصل بسبب أن الشاعر النافي لذلك النسب كان

---

7 - المرجع السابق، ص 102، نص بيان مرتضى العسكري.

8 - كتاب نهج البلاغة، الخطبة، شرح محمد عبده (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1993)، ص437، رقم 204 ومن كلام له عليه السلام، قاله علي بن أبي طالب «وقد سمع قوماً يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين».

9 - التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص80.

سُنّياً، لكن ما عذر أن نجد النفي ورد من شريعتي؟ غير المشكوك بشيعيته بل وإسلاميته، وقد أورد ذلك تحت عنوان «عروس المدائن في المدينة»[10].

يروي تلك القصة صاحب «بحار الأنوار» وملخصها: أن الإمام الحسين تزوج من ابنة كسرى بعد هزيمة الفرس بالمدائن، عند فتح العراق، وأنها جلبت أسيرة، وبمشورة من الإمام علي بن أبي طالب أكرمها عمر بن الخطاب، وأراد علي لها الزواج من ابنه، لتلد الإمام علي بن الحسين، المعروف بزين العابدين، ومن ذريته يكون بقية الأئمة، إلى المهدي المنتظر، وبهذا يكون الإمام الرابع بعد علي والحسن والحسين حفيداً ليزدجرد كسرى الفرس المهزوم، ومن هذا النسب أتت الصلات بين الساسانيين والعلويين، ويظهر بالحكاية التي يوردها المجلسي بأن علياً كان يتحدث بلسان فارسي مع الفتاة، والرواية مثلما تأتي منسوبة أيضاً للإمام جعفر الصادق.

في كتابه القيم استطاع المفكر علي شريعتي أن يكشف ما طرأ على التشيع العلوي الأصيل، وكان الأقرب إلى أهل السُنّة، بل إن المؤلف لا يجد الفوارق كبيرة بين الجماعتين، وإذا كان الفارق كبيراً في مسألة الإمامة فهي أصبحت قضية تاريخ، لا بد من علاجها بما تصرف في حينه علي بن أبي طالب شخصياً إزاء حقه بالخلافة على ما يرد، حسب العقيدة الشيعية، في خطبة الغدير، يوم قال النبي: «هذا علي أوالي مَنْ والاه...» إلى آخر الخطبة، ولا ينفي أحد من مؤرخي وعلماء أهل السُنّة وجودها، لكنهم يختلفون مع علماء الشيعة في تفسيرها، هل هي: وصية سياسية أم معنوية اعتبارية؟

كان هذا التعالي على الخلاف السياسي، حسب شريعتي، من أجل وحدة عصا الإسلام، أما الصفوية فقد قذفت بالإمام علي إلى السماء وأنزلته إلى الأرض يُنظر له من خلال نائبه أو «كلبه» على حدّ قولة السلطان الصفوي لأحد الشعراء الذي وقف يمدحه «فيثور السلطان غيظاً ويهدد الشاعر بالويل فيما لو عاود امتداحه والتزلف إليه بهذه الطريقة مرة ثانية، والسبب هو أن الرجل (السلطان) لا يرى لنفسه مقاماً أكثر من أن يكون كلباً في حضرة علي وأهل بيته»، فردّ محتشم الكاشاني على السلطان بالقول، بما يشبه ما تقدّم

10 - المرجع السابق، ص124.

من قصة طباخ السلطان ومدح أو ذم الباذنجان: «أنا لست سوى شاعر ولا إصرار عندي على شيء، ومستعد لامتداح كل مَنْ ترغب بامتداحه»[11]. فالسطان يعلم علم اليقين أن عرشه، وهو يلبس لباس الولاية وإعلان الإخلاص لعلي بن أبي طالب، يخضع له الناس بذلك الشرف، إنه بمجمله مذهب من أجل السلطان لا من أجل علي ولا الشيعة أنفسهم.

يترك الكتاب بعد الفراغ من قراءته تصوراً كاملاً أن التعميم في تقييم المذاهب، أو الأديان والفلسفات، ليس صحيحاً. فالشيعة ليسوا حزباً واحداً، وليسوا على رأي واحد، إنما هناك السلب والإيجاب، المُحلق بالخيال على شاكلة فقهاء ومنظري الصفوية بثوبها الشيعي، والمرتبط بالواقع على شاكلة المفكر علي شريعتي.

أقول مهما كتب الناقدون، من المذهب الآخر أو من العلمانيين، لم يتمكنوا من التوصل إلى الدقة التي يتوصل إليها الناقدون من المذهب نفسه. وشريعتي إسلامي-شيعي، كتب حرصاً على مذهبه وحرصاً على العقل في مجاله العام.

11 - المرجع السابق، ص74.

كتاب:
«القاعدة» القصة الحقيقية للإسلام الراديكالي(*)

المؤلف: جاسون بيرك

قراءة: أحمد حسني

في مقدمته، يطرح جاسون بيرك الخلاصة التي سينتهي إليها بعد رحلة كتابه، ألا وهي أن القاعدة لم تعد تنظيما بالمعنى المادي، فإن كان ذلك الذي نفذ تفجيرات 11 سبتمبر 2001 هو بلا أدنى شك تنظيم القاعدة، إلا أنه ليس التنظيم نفسه المسؤول عن تفجيرات مترو لندن، أو قطار مدريد، أو منتجع بالي بإندونيسيا، وغيرها من عشرات العمليات. إن بن لادن والقاعدة يمثلون الجناح الأكثر راديكالية وتطرفا في حركة واسعة تمثل الإسلام المسلح الحديث، فقضاياهم سياسية، ولكنها تترجم إلى مصطلحات تتخذ مرجعيتها من الفضاء الديني، وتجد صداها لدى مجموعات منتشرة على رقعة واسعة من المعمورة.

(*) ASON BURKE. Al-Qaeda. The True Story of Radical Islam. Third Edition. PENGUIN BOOKS UK. 2007. 416 Pages

قبل أن نشرع في قراءة كتاب بيرك، يطالعنا بإهدائه إلى «ذكرى ضحايا الإرهاب، وذكرى ضحايا الحرب على الإرهاب»، وفي مقدمته التي وضعها تحت عنوان: «ظل الإرهاب»، يصف في عجالة –كشاهد عيان– تلك الأسابيع والأيام الفارقة في تاريخ القاعدة، الحرب الأخيرة على مواقعهم في جبال تورا بورا، أواخر نوفمبر (تشرين الثاني) وأوائل ديسمبر (كانون الأول) عام 2001، حيث كان أول مراسل أجنبي يرافق المجاهدين من طالبان في مواقعهم، ويسجل بعضاً من عملياتهم الأخيرة، والقصف الأميركي المكثف على مواقعهم، وقبل أن «يتلاشوا» أو «يتبخروا»، كما تبخر زعيم طالبان الملا محمد عمر، وكذا زعيم القاعدة أسامة بن لادن.

في هذا الكتاب يقدم بيرك تفكيكاً مفصلاً لفكر واستراتيجيات القاعدة، ويضع أسامة بن لادن في سياق الإسلام الراديكالي الحديث، بدرجة ما، ويقتفي آثار جذور التنظيم، فيعرض في الفصلين الأولين لبعض المفاهيم والأفكار التي يعتقد أنها مهمة في فهم ظاهرة القاعدة، ثم في الفصول من الثالث إلى الثامن، يعرض لحياة بن لادن المبكرة، ويتقصى ببعض العمق الأحداث التاريخية التي شكلت الرجل وشكلت الحركة التي أصبح جزءاً منها، ثم يعقب ذلك بتحليل دقيق للقاعدة وعملياتها في الفترة من 1996 إلى 2001، ويخلص في الفصول التالية إلى رسم النتائج حول طبيعة ما يصفه بالتهديد الذي يواجهنا اليوم.

ما هي القاعدة؟

هذا هو عنوان الفصل الأول، الذي يسعى فيه جاسون بيرك إلى الوصول إلى تعريف محدد للتسمية. وبداية يزف الكاتب خبراً طيباً من وجهة نظره، ذلك أن القاعدة –الآن– لا وجود لها، أما الأخبار السيئة فهي أن التهديد الذي يواجه العالم الآن هو أكثر خطورة من أي قائد إرهابي على رأس جيش كبير من الكوادر المخلصة، فالتهديد الذي «يواجهنا» الآن مختلف، معقد ومتحول، ديناميكي ومتقلب، ومن الصعب جداً تشخيصه. ولا توجد حتى الآن كلمة متاحة لوصف ذلك التهديد، وهذا يقود إلى مشكلات. فالقاعدة هي إطار مختلط وجامد في الوقت نفسه، غالباً ما يتم استخدامه في غياب مصطلح أدق وأكثر تعبيراً عن الحالة.

يقتفي الكاتب منشأ التسمية، بدءاً من الاستخدام الأول لها من قبل عبد الله عزام، المنظر الأيديولوجي للقاعدة، في 1987، لكن ذلك الاستخدام «للقاعدة الصلبة»، كان إشارة تكتيكية -من قبل عزام- للطليعة التي ستقود المقاتلين إلى إقامة حكم إسلامي، أكثر منه تسمية لتنظيم محدد، لكن أسامة بن لادن ورفاقه هم من عملوا فيما بعد على ترجمة «القاعدة» إلى هيكل تنظيمي، عندما أسسوا -ربما في أغسطس (آب) -1988 مجموعة مسلحة في مدينة بيشاور غرب باكستان على الحدود مع أفغانستان. فالحرب مع السوفيات قد انتهت، وكان لا بد من توجيه طاقات المقاتلين المتحمسين إلى هدف آخر، إنشاء «جيش عالمي» من أجل الدفاع عن المسلمين المضطهَدين، ولكن مع ذلك فإن معظم المجموعات التي تشكّلت فيما بعد لم تكن تلتفت إلى «عولمة الجهاد» بقدر ما ركزت على القتال ضد حكوماتها، إلى جانب مجموعات أكثر راديكالية تعهدت بتوسيع الدائرة.

ومع ذلك فليس من دليل على أن تلك المجموعة الصغيرة من حول بن لادن كانوا يطلقون تسمية «القاعدة» على تنظيمهم، كما أن «موسوعة الجهاد» التي وضعها مجموعة من قادة العمليات المسلحة ضد السوفيات لشرح تكتيكات العمليات المسلحة بين 1991 و1993، هذه الموسوعة لا تأتي على ذكر «القاعدة». وقبل أشهر قليلة من تفجير مركز التجارة العالمي الأول في 1993 في نيويورك، تم اعتقال مسلح يدعى أحمد عجاج في مطار جون كينيدي وكان يحمل كتيباً تدريبياً عنوانه «القاعدة»، وتم ترجمة الكلمة من قبل المحققين الأميركيين بشكل صحيح: «الأحكام/القواعد الأساسية»، ولكن ذلك أيضاً لم يكن يشير إلى جماعة أو تنظيم محدد.

ويردّ المؤلف على تساؤلات عدد من المحللين: لماذا لم تقبض الولايات المتحدة على بن لادن في الفترة بين 1989 و 1996، وهي الفترة التي انتقل فيها من باكستان إلى السعودية ثم إلى السودان، وكانت تلك فرصة ذهبية؟ فيقول إن الرجل لم يكن يشكل خطراً حقيقياً في ذلك الوقت، وكانت الأجهزة المعنية تنظر إليه على أنه واحد من المتطرفين، وممول للإرهاب، فقط لا أكثر.

وبعد جولة في ملفات التحقيقات الأميركية، واستجوابات المتعاونين، كالسوداني جمال فضل، الذي سرق أموالاً من بن لادن وتركه في العام 1995، حتى تلقفته أجهزة

الأمن الأميركية، وبعد تحليل كل ما يتعلق بمصطلح «القاعدة»، لا يقتنع الكاتب بأن ذلك المصطلح لم يكن يعني في ذلك الحين «تنظيماً» ذا خلايا منتشرة في أنحاء العالم، بل إنه يورد شهادات لمنتمين للتنظيم في الأعوام الأولى، لا يذكرون عنوان «القاعدة» كإشارة للجماعة التي ينتمون إليها، حتى أسامة بن لادن، وإلى العام 2001، لم يُذكر عنه أنه تفوّه به، بل يخلص المؤلف إلى أن القاعدة وخلال الفترة من 1996 إلى 2001 كانت تتكون من ثلاثة عناصر: القلب أو المركز، والمجموعات المتعاونة، ثم الأيديولوجية. هذه العناصر الثلاثة ضرورية لفهم طبيعة كل من «القاعدة» وظاهرة الإسلام المسلح الحديث.

وهناك فقرات مهمة في هذا الفصل حول خداع المخابرات، وأمثلة من قبيل التقرير الذي قدم للحكومة البريطانية كي تعرضه على البرلمان والصحافة والرأي العام في سياق تبرير الحرب على أفغانستان، فقد جاء فيه أن بن لادن ضالع في ترويج المخدرات، وأن مخازنه تحرسها جماعة طالبان في أفغانستان، وهو ما لم يثبت دليل على صحته، وكذا مقارنة هامة بين مثل هذه التقارير وتلك التي خرجت لتبرير الحرب على العراق، كعلاقة ربطت بين بن لادن وصدام حسين، تلك التي تم التخطيط لنسجها من قبل السياسيين هذه المرة، وفي وقت مبكر قبل أن ينقشع دخان تفجيرات مانهاتن.

11 سبتمبر: الإسلام والإرهاب

في الفصل الثاني، يحاول جاسون بيرك الاقتراب من أدق تعريف للإرهاب من بين عديد التعريفات المتاحة، وينطلق من السؤال الذي برز مباشرة بعد 11 سبتمبر، وهو ما إذا كان الإسلام في حد ذاته مسؤولاً عن هذه الهجمات؟

هناك طرق متعددة لتعريف الإرهاب، ومعظمها يصف الإرهاب باعتباره «استخدام أو التهديد بالعنف الخطير» لتقديم نوع ما من «السبب»، ولكن المؤلف لا يقتنع بأي من التعريفات التي يوردها، بل إنه يرى أنها مضلّلة، فالإرهاب هو بعد كل شيء «تكتيك»، وبالتالي فإن مصطلح «الحرب على الإرهاب» يعد تضليلاً هو الآخر، ويفضل مصطلحاً أقل حمولة هو «القتال»، وهذه ليست محاولة لقبول مثل هذه الأعمال، بل فقط لتحليلها بطريقة أكثر وضوحاً.

وكما حدث مع مصطلح «القاعدة»، فإن «الإرهاب الإسلامي» هو مصطلح يحمل كثيراً من الخلط والشكوك في مساعدتنا على فهم الظاهرة، والكشف عن التهديد الذي يواجهنا، وقد يجادل البعض بأن تفكير وأهداف بن لادن وأتباعه هي محض دينية، وأن تلك «السياسية»، كما يُعتقد بشكل عام، لا تحظى إلا بالقليل من الاهتمام من جانبهم. ولكن جاسون بيرك يرى أن نظرة سريعة إلى بيانات بن لادن في السنوات الأخيرة تظهر أن هذا ليس صحيحاً.

إن بن لادن هو ناشط يتمتع بوعي واضح تجاه ما يريده وكيفية تحقيقه، وقد تكون وسائله بعيدة عن قواعد السياسة التي نفهمها، ولكن أجندته بالأساس هي سياسة، على الرغم من أنها تمتطي لغة وتصورات دينية، ويسوق أمثلة من تلك البيانات ذات الطابع السياسي، منذ العام 1996، حين طالب بن لادن بانسحاب القوات الأميركية من العربية السعودية، وبإصلاحات مالية وصحية وضرائبية في المملكة، وبإلغاء العقوبات المفروضة على العراق، ثم في خريف العام 2002 عندما أصدر معاونو بن لادن على الإنترنت «خطاباً إلى أميركا»، ومن بين الأسباب التي تجعل من أميركا «أسوأ حضارة على الإطلاق» في البيان اتهامها بأنها مسؤولة عن «أكبر دولة تدمر طبيعتنا وتلوثها بالنفايات الصناعية»، وغير ذلك من البيانات التالية. إن تأثير لغة خطاب وتفكير التيار اليساري المعاصر، وأحياناً اليميني، على بن لادن ومساعديه والمجموعات الإسلامية الراديكالية الأخرى واضح من خلال بياناتهم.

بعض «الإرهابيين الإسلاميين» يشاركون بن لادن معظم أهدافه، وبعضهم يشاركه في جزء منها، والبعض الثالث لا يتفق معه. وفي هذا السياق يورد الفروق المهمة بين الجماعات الجهادية في مناطق متفرقة من العالم الإسلامي، من مصر إلى إندونيسيا. ومع ذلك فهناك مفاهيم مفتاحية في الإسلام لها صدى قوي في الوقت الراهن، مثل تقسيم العالم إلى دارين: دار الحرب ودار الإسلام، ثم اقتفاء «النموذج المحمدي» في الهجرة، ومن ثم العودة بعد بناء القوة لتحقيق النصر وإقامة الحكم الإسلامي، لكن ما يلاحظه المؤلف في تطبيق هذا النموذج، هو أن الجماعة المهاجرة –في عزلتها– سوف تفتقر إلى الجماهير التي تحتاج إلى حشدها عند عودتها منتصرة! وهناك أيضاً مفهوم له حضور

قوي في الإسلام، وهو العدالة التي أقامها محمد في دولة ما بعد فتح مكة، وهذا يستدعي بالضرورة المفهوم المقابل، الظلم، والمقاومة ضد الظلم تعدّ جهاداً، ثم يناقش الكاتب أصل كلمة جهاد، وانسحابها أو تطبيقاتها الواسعة النطاق وفقا لكل تفسير، وخصوصاً –وفقا للحديث الشريف- الجهاد الأكبر والذي هو جهاد النفس، والأصغر أي جهاد الآخر، وظل دارسو الإسلام والقانونيون يناقشون التعريف طوال التاريخ الإسلامي وحتى اليوم.

وبالمحصلة فإن عقيدة الجهاد، وككل عمل أو اعتقاد إسلامي، هي ناتجة عن قراءات وتطبيقات متعددة لمبادئ النصوص المقدسة، وكل منها في سياقات تاريخية وسياسية محددة. وهناك على سبيل المثال كل من العناصر الدفاعية والهجومية في فهم المسلحين الإسلاميين المعاصرين للجهاد. ففي «الصراع العالمي» بين الخير والشر، يعتبر الجهاد دفاعياً على نطاق واسع، وهناك قناعة سائدة في الشرق الأوسط على وجه الخصوص بأن الغرب لن يتخلى أبداً عن مشروعه الصليبي، ولذلك فهو يشكل تهديداً وجودياً للأمة.

ومع ذلك فإن رؤى المسلحين مشبعة أيضاً بقراءة هجومية للجهاد، تلك التي حدد خطوطها سيد قطب، المفكر المصري الراديكالي، والذي يعتبر المنظر الأيديولوجي الرئيسي للراديكالية الإسلامية السنّية المعاصرة، تلك القراءة التي تتبنى إقامة مجتمع إسلامي جديد عبر إزالة الأنظمة السياسية القمعية، ولكن ينبغي التحذير من أن الجهاد ليس مجرد تكتيك يهدف إلى تحقيق الهدف حرفياً، وهذه المسألة حيوية في فهم تلك العمليات الإرهابية المثيرة، خصوصاً التي ينفذها انتحاريون. والمسألة الجوهرية الأخرى، والتي نراها في بيانات أسامة بن لادن ومعاونيه، هي أن الجهاد الذي سينتهي إلى النصر، قد يستغرق أجيالاً، أو قروناً، أو حتى آلاف السنين. إن الفعل هو المهم، وليست النتائج.

وينطوي هذا الفهم للتضحية في الجهاد على عنصر آخر ذي أهمية جوهرية في الإسلام، ألا وهو «الشهادة»، وهذا العنصر سيساهم بشكل حيوي في فهم ما حدث في 11 سبتمبر. وبعد أن يشرح المؤلف جذور الشهادة اللغوية والدينية، ويعدد مبررات الاستشهادي ودوافعه وتأثير فعله، يستشهد بقول أيمن الظواهري في سبتمبر (أيلول) 2002: «إنه حب الموت في الطريق إلى الله، هو السلاح الذي سوف يهلك إمبراطورية الشيطان الأميركية بإذن الله».

الراديكاليون والمجاهدون

في الفصلين التاليين، يستعرض الصحافي جاسون بيرك نشأة أسامة بن لادن ووصوله إلى مرحلة الجهاد في أفغانستان، بادئاً بقصة كفاح الأب محمد بن عوض بن لادن، الذي حزم أمتعته من حضرموت باليمن، متجهاً شمالاً إلى ميناء جدة على البحر الأحمر، حيث باشر عمله في البناء، مدخراً مبلغاً يومياً من دخله انتظاراً لتحقيق مشروعه الخاص. وهنا يعرض الكاتب للفترة الدقيقة في تاريخ تلك المنطقة التي زامنت حياة بن لادن الأب الجديدة، حيث كان ذلك في أوائل الثلاثينات من القرن العشرين، إذ كان عبد العزيز آل سعود يدعّم أركان حكمه على شبه الجزيرة العربية، مستعيناً بدعم من الوهابيين الذين أتوا لردّ الجميل لآل سعود الذين وفّروا ملجأً لشيخهم محمد بن عبد الوهاب قبل 200 عام. وكان عبد الوهاب –كابن تيمية- يؤمن بأن الإسلام الحقيقي قد تعرض للتشويه عبر القرون بواسطة البدع التي دخلت عليه، ودعا إلى العودة بالدين الحنيف إلى أصوله الأولى.

وكان أتباع عبد الوهاب، أو المذهب الوهابي، الذين عُرفوا فيما بعد باسم «الإخوان»، يعتقدون أنهم عندما يقاتلون تحت راية «الجهاد»، فإنهم يموتون لهدف سوف يدخلهم الجنة كشهداء. ولما قويت شوكتهم وأصبحوا يمثلون تهديداً في الوقت الذي كان عبد العزيز قد سيطر على معظم شبه الجزيرة العربية، أراد الملك احتواءهم، بأن أدخل المعتدلين منهم في الحرس الوطني، بينما قاتل المتشدّدين وهزمهم في معركة «السبلة» في مارس (آذار) 1929، ولكنه مع ذلك تعامل مع علماء الوهابية ليمدّ دولته الناشئة بشرعية دينية كانت بحاجة إليها، وسمح لهؤلاء العلماء بإدارة المدارس والجامعات، كما دخلوا في جهاز الدولة البيروقراطي، خصوصاً وزارتي العدل والحج.

في هذه السنوات استطاع محمد بن لادن أن ينشئ مشروعه الخاص في مجال المقاولات، وتسارع معدل نموه بسبب ظهور البترول، ولأنه التزم المذهب الوهابي، وكان سخياً في استضافته لعلماء الإسلام من كل أنحاء العالم في بيوته بجدّة ومكة والرياض، كما كان ينفق على المشروعات الخيرية. وأسندت إليه عملية توسيع الحرمين الشريفين ما أكسبه سمعة طيبة في أرجاء الشرق الأوسط، وبلغت ثروته حداً أن أقرض الحكومة السعودية

رواتب موظفيها لمدة ستة أشهر في عام 1964. وكانت زوجة محمد -أم أسامة- وتدعى حميدة، ابنة لتاجر سوري، لم تكن سعودية ولا وهابية، وقد قلل ذلك من وضعيتها داخل العائلة كونها -أيضاً- الزوجة العاشرة أو الحادية عشرة. وقد ولد أسامة في 10 مارس (آذار) 1957، وكان في العاشرة عندما قضى والده في حادث تحطم طائرة هليكوبتر.

أنهى أسامة دراسته الثانوية في جدة عام 1974، وكانت المملكة في ذلك الحين قد حققت قفزة تنموية، ساعد في التسريع بها ارتفاع سعر البترول بثلاثة أضعاف إلى 12 دولاراً للبرميل في أعقاب حرب 1973. واتجه أبناء محمد بن لادن الكبار إلى الدراسة إما في كلية فيكتوريا بالإسكندرية في مصر، أو في هارفارد، أو في لندن أو ميامي، ولكن أسامة كان من بين ثلاثة أبناء لم يذهبوا للتعلّم في الخارج، وفضل أن يلتحق بكلية الإدارة والاقتصاد في جامعة الملك عبد العزيز في جدة. وعلى الرغم من أن أخاه الأكبر، سالم، كان يأمل أن يأخذ أسامة دوراً في مشروعات العائلة، لكن أسامة اتجه إلى الدراسات الإسلامية (الإلزامية) ضمن دراسته الأساسية، وقد تعرف أسامة خلال سني دراسته -قبل أن يتخرج عام- 1979 على الجناح الراديكالي المتطرف في الإسلام المعاصر، فقد كانت جدة، وجامعة عبد العزيز على وجه الخصوص، مركزاً للمنشقين الإسلاميين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وقد أرادت السعودية من خلال استضافتهم وإفساح المجال لهم، أن تواجه بهم الاشتراكية الملحدة التي كانت تمثل الأيديولوجية المهيمنة في الشرق الأوسط في ذلك الوقت.

كان من بين هؤلاء المدرسين عبد الله عزام، الأكاديمي الفلسطيني، والذي أصبح فيما بعد المُنظر الأول لـ«الأفغان العرب»، ومحمد قطب، شقيق سيد قطب، أكثر الكتاب والمفكرين الإسلاميين تأثيراً في الإسلام الراديكالي المعاصر، وكان هناك أيضاً ممثلون لكل أطياف الفكر الإسلامي المعاصر، كالوهابيين والسلفيين.

ويسهب الكاتب هنا في التعرض لأفكار مؤسس الإخوان المسلمين، حسن البنا، ومؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي، ويخلص من سيرتهما إلى أن الاثنين كانا ينتسبان إلى المدرسة «التدريجية»، حيث تطلعا إلى تنشئة مجتمع صالح لتطبيق

المبادئ الإسلامية. ثم يعرض لأفكار سيد قطب، خصوصاً في التركيز على «المجتمع الجاهلي»، ووصف كتابه «المعالم»، الذي كتبه في عام سجنه الأخير قبل إعدامه في عام 1966، بأنه يمثل صرخة غضب وألم، بقدر ما يمثل منشوراً سياسياً في الوقت نفسه. ويورد مقاطع من الكتاب تظهر إفلاس الشيوعية والرأسمالية، وتثبت أن تراجع الإسلام إنما حدث بعد أن تخلى المسلمون عن أصول دينهم، فالمصادر الصافية للقرآن قد تم تحريفها عبر القرون، والنتيجة هي العودة للجاهلية والبربرية. ولأجل البدء بإعادة إحياء الإسلام، يقول قطب إن «الطليعة يجب أن تنفصل عن الجاهلية، لتكون قادرة على اقتفاء الطريق الصحيح الذي اتبعه السلف الصالح»، ويؤيد المؤلف ما ذهب إليه المحللون من أن كتاب «المعالم» هو بمثابة «مانفستو» الإسلام السياسي.

وبالنسبة لأسامة بن لادن، الذي نشأ في بيئة وهابية تقليدية، كانت رسالة سيد قطب تجد صدى في نفسه. فقد أمضى بن لادن سنوات تنشئته التعليمية يستمع إلى دروس مشحونة بالعاطفة والحنين إلى العصر الذهبي للممالك العربية، وقد لقنه مدرسوه، كمحمد قطب وعبد الله عزام وغيرهم في جامعة الملك عبد العزيز بجدة، أن السلف هم أولئك الذين عليه هو وجميع المسلمين أن يناضلوا كي يحاكوهم، وكان هؤلاء المدرسون يعرضون حلولاً جذرية لمشكلات العصر السياسية والاجتماعية المعقدة، من خلال لغة سلفية وهابية تقليدية، وهذه الأفكار هي التي نشأ عليها بن لادن.

في أوائل العام 1980، سافر أسامة بن لادن إلى بيشاور، والتقى هناك بعض الزعامات الإسلامية الأفغانية والباكستانية، مستفيداً من صلات سابقة بهم عندما كان والده يستضيفهم في السعودية، منهم برهان الدين رباني، وعبد رب الرسول سياف. ولم تستغرق رحلة بن لادن الأولى إلى بيشاور أكثر من شهر، ثم عاد إلى السعودية ليبدأ جهود حشد الدعم من إخوته وأقربائه وأصدقاء دراسته القدامى للقتال ضد السوفيات في أفغانستان. وعلى مدار السنوات الأربع التالية، قسم بن لادن وقته بين بلده وباكستان، وليس من الواضح ما إذا كان قد عبر الحدود إلى أفغانستان خلال تلك الفترة، ولكن المهم أن تركيزه كان على التمويل، والإعلاء من صورة الجهاد الأفغاني في الشرق الأوسط.

وفي العام 1984 كان بن لادن يقضي معظم وقته في بيشاور، واستأجر فيلا رقم 61 في شارع جمال الدين الأفغاني، لتكون بمثابة بيت ضيافة ومركز ترانزيت للأعداد التي أخذت في الازدياد من المتطوعين العرب في طريقهم إلى أفغانستان، كما اتخذ منها مكتباً في الوقت نفسه، وقد أسمى هذه الفيللا «بيت الأنصار». وكان يمضي وقته متنقلاً بين مكاتب صحيفة «الجهاد» لصاحبها عبد الله عزام، والتي كانت تغطي أخبار الجهاد في أفغانستان، وتوزَّع مجاناً بتمويل من الأثرياء العرب، وجميع الصحافيين بها من العرب. وفي ذلك الوقت كان الصحافيون في بيشاور يتناقلون قصصاً عن رجل يعرف بـ«السامري الطيب»، الذي كان يتجول في صمت بين المستشفيات التي يعالَج فيها المجاهدون المصابون، يوزع المكسرات والحلوى، ويتنقل من سرير إلى سرير، يدون اسم كل رجل منهم وعنوانه بدقة، وبعد أسابيع كانت عائلة كل منهم تتلقى شيكاً بمبلغ مالي محترم.

وينفي الكاتب أن يكون أسامة بن لادن قد حصل على التمويل من المخابرات المركزية الأميركية (سي آي إيه CIA)، فتمويل تلك المخابرات كان يذهب للمجاهدين الأفغان عن طريق قنوات استخبارية باكستانية في عهد الرئيس الجنرال ضياء الحق، أما تمويل المجاهدين العرب، فكان القسم الأكبر منه يأتي من المملكة العربية السعودية، ومن التبرعات التي نشأت من أجلها جمعيات خيرية عديدة، وفي دول خليجية أخرى كالكويت والإمارات. ويسوق جاسون بيرك هنا عدداً من الأسباب التي دفعت السعودية لأن تنفق بسخاء على الجهاد الأفغاني، منها الرغبة في نشر النموذج السعودي الوهابي للإسلام في العالم، خصوصاً بعد نجاح الثورة الإسلامية الشيعية في إيران، ومباركتها من قبل المسلمين كافة، سنّة وشيعة.

كان الأمير تركي الفيصل، المسؤول عن المخابرات السعودية في ذلك الحين، مسؤولاً عن مراقبة توزيع التمويل السعودي للمجاهدين، ويقدر البعض أن حجم ذلك التمويل كان يقترب من ذلك الذي تضخه الولايات المتحدة، والذي ارتفع من 30 مليون دولار عام 1980 إلى 250 مليوناً عام 1985، وإلى جانب الهيئات كالرابطة الإسلامية ومنظمة الإغاثة، كان الفيصل بحاجة إلى أفراد أمناء وذوي مصداقية لتوزيع الأموال على الأرض، وكان بن لادن واحداً من هؤلاء.

وهنا يعرض الكاتب بعض التفاصيل عن أحوال المجاهدين العرب، وعلاقتهم بأقرانهم الأفغان. وبداية كانت هناك مبالغات في تقدير أعداد القادمين للجهاد في أفغانستان، ولكن تلك الأعداد لم تزد عن 25 ألفاً، وفق المخابرات الأميركية، وكان نصف المتطوعين يعملون في الصفوف الخلفية، في الخدمات المساندة، وليس على جبهات القتال. وهناك عدد كبير منهم تزوج من نساء هناك واستقر في عمل مكتبي في بيشاور أو مدن باكستانية أخرى. والبعض تزوج زواجاً مؤقتاً، وكان هذا يثير حنق الأفغان، ويلاحظ الكاتب هنا أن العرب لم يكونوا محبوبين من الأفغان. وفي الواقع فإن الهوة الكبيرة بين الإسلام السلفي الذي حمله غالبية المتطوعين العرب، والإسلام المختلف جداً عنه والذي تحمله غالبية الأفغان، كانت سبباً في إثارة المشكلات، التي تحولت في بعض الأحيان إلى أعمال عنف، ومع ذلك فإن الفصائل الأفغانية التي كانت أقرب في معتقدها إلى العرب، والتي كانت مهمّشة في بداية الحرب، هي التي سيطرت في نهايتها.

الأبطال المحاربون

كما أشار مؤلف الكتاب في الفصول السابقة، فإن عدد المقاتلين العرب على الجبهات خلال السنوات الخمس الأولى كان قليلاً، ومعظم الآخرين عملوا في مجالات خدمية مساعدة، ومنهم أيمن الظواهري الذي تردّد على بيشاور بين 1980 و 1981 كطبيب ضمن منظمات الصليب الأحمر لرعاية الجرحى من المجاهدين. ولكن فيما بعد، بدأ المتطوعون العرب في تطويع الجهاد الأفغاني للإسلام السياسي المتطرف، وكانت إحدى الشخصيات المهمة في تفعيل هذا التغيير عبد الله عزام، ذو الشخصية الكاريزمية، واسع المعرفة، والواعظ المهذب الذي كانت مواعظه تجد طريقها إلى نفس بن لادن عندما كان طالباً في الجامعة.

أصبح عزام المنظر الأيديولوجي للأفغان العرب، وعلى الرغم من أنه لم يكن مفكراً أصيلاً كسيد قطب أو أبي الأعلى المودودي أو حسن البنا، إلا أنه كان خطيباً مفوهاً يستطيع أن يربط التاريخي بالمعاصر لينتج شيئاً غير مسبوق في قوته. كان عزام يقتبس

من ابن تيمية والقرآن والحديث، ولكنه كان يتحدث عن فلسطين والروس، والأكثر من ذلك، وعلى العكس حتى من سيد قطب، كان عزام يبشر بجيش ينتظر جاهزاً للقتال في حرب دارت رحاها بالفعل.

وبالنسبة لعبد الله عزام، فإن الجهاد في أفغانستان هو التزام أخلاقي لكل المسلمين، العمود السادس للإيمان. إن الدخول في الجهاد قرار فردي، وليس، كما هو قائم تقليدياً، قرار عالم كبير أو قرار الخليفة، كما أكد على ذلك في وصيته الأخيرة عام 1986، وقد أكد فيها عزام بوضوح أن الجهاد في أفغانستان هو مجرد البداية، فالطليعة المقاتلة التي تخوض الحرب الأفغانية، هي القوة الضاربة التي ستتحرك للعمل في كل أنحاء العالم الإسلامي. ولا يفوت عزام أن يؤكد في كل مناسبة أن الذلّ الذي تعاني منه الأمة يعود إلى تقسيمها إلى دويلات بواسطة الغرب، وهكذا فإن نظرية «تدويل الصراع» كانت تطوراً حاسماً، وعكست التنوع في خلفيات المتطوعين الذين لبوا نداءه. وبالتوازي مع حشد المتطوعين، عمل عزام بكل جهده على غرس الرغبة في الشهادة في أذهانهم، مكرراً تأكيداته على مكافآت الشهيد، ذاكراً كل حديث أكد فيه الرسول على براءة الشهيد من كل ذنوبه، والعذراوات الاثنتين وسبعين، والسماح له بإحضار اثنين وسبعين من أهل بيته لينضموا إليه في الجنة. إن مثل هذه الأفكار هي التي أصبحت حجر الزاوية في الخطاب الإسلامي الراديكالي.

سجلت الأعوام من 1985 إلى 1987 نقطة تحول في الحرب الأفغانية، ساهمت فيها اتجاهات بدأت في التبلور السريع، منها الأعداد المتنامية للمتطوعين ذوي الأفكار الراديكالية، والهيمنة المتزايدة لقادة الإسلام السياسي الأفغاني، وازدهار أمراء الحرب، وتفكك وفساد قادة المجاهدين. وفي هذه الأثناء، وبفضل مضاعفة التمويل الأميركي والسعودي، نشطت جهود عزام وبن لادن وآخرين في بناء شبكة من «مكاتب الخدمات» لجلب المتطوعين الجدد عبر دول الشرق الأوسط، وامتدت فروعها حتى في بروكلين ونيويورك. وعلى الرغم من أن العدد الأكبر من المتطوعين كان من المملكة العربية السعودية واليمن ومصر والجزائر، إلا أنه كان هناك مقاتلون سودانيون، وأعداد أقل من إندونيسيا والفلبين وماليزيا والشيشان وأكراد العراق والبوسنيين. كان هناك تقريباً تمثيل لكل دولة إسلامية، حتى ولو بأعداد قليلة.

في هذه الأثناء كان بن لادن يمضي حوالى ثمانية أشهر كل عام في أفغانستان، يزور الجبهات على طول الحدود الباكستانية، من قندهار وحتى كونار، وكانت كنيته «أبو عبد الله»، وبنى علاقات قوية مع المجاهدين، وطور صلات حميمة مع عدد من القادة بمن فيهم سياف وحقاني ويونس خالص وغيرهم، وهذه العلاقات كانت ذات أهمية كبرى للمستقبل. وفي تلك الفترة كانت هناك دلائل على أن تفكير بن لادن السياسي قد بدأ في النضوج أيضاً، ففي العام 1987 كان يلقن العرب في بيشاور أن البضائع الأميركية يجب أن تقاطَع، كنوع من الدعم للانتفاضة الفلسطينية الأولى التي اندلعت في ذلك العام.

كانت صورة الشاب الثري الذي يعيش حياة الجندي المقاتل قد لقيت صدى مؤثراً في الشرق الأوسط بين المانحين والمتطوعين المحتملين، كما حرص بن لادن على تصوير أفلام وثائقية تظهره وهو يتناول طعاماً بسيطاً ويعيش في الكهوف أو في الملاجئ البدائية في جبال أفغانستان، كما روى عنه المقاتلون الذين عملوا معه كثيراً من القصص في هذا الاتجاه.

الإرهاب

يتناول جاسون بيرك –في الفصل السابع من كتابه– سيرة كل من رمزي أحمد يوسف، مهندس ومنفذ تفجير برج التجارة العالمي الأول في 26 فبراير (شباط) 1993، وخالد شيخ محمد، الذي كان أحد المخططين الرئيسيين لهجمات 11 سبتمبر. وهو يعتبر أن سيرة الرجلين مهمة، فبالإضافة إلى أنها تُظهر كيف ازدهرت الحالة القتالية في باكستان وأفغانستان بين 1989 و 1996 (من دون مساعدة بن لادن)، فإن أنشطتهما تكشف كيف أن الإسلام القتالي المعاصر كان ينمو قبل أن يكون بن لادن وأعوانه قادرين على بناء قاعدتهم في أفغانستان في النصف الثاني من عقد التسعينات. ولكن هذا لا يعني أن بن لادن لم يكن ممثلاً بالكامل في باكستان وأفغانستان خلال تلك الفترة، فقد كان معنياً بعملية جمع المتطوعين في بيشاور، وهذا يفسر إبقاءه على بيوت الضيافة الأربعة في المدينة. وكان هناك شاب فلسطيني يدعى زين العابدين محمد حسن، ويعرف بأبو زبيدة، هو الذي تولى

أمر العديد من الشباب الذين وصلوا إلى بيشاور، ووزعهم على معسكرات مختلفة، وأصبح أبو زبيدة –الذي أصيب في الحرب الأميركية على أفغانستان- فيما بعد عضواً رئيسياً في «مركز القاعدة».

يدخل بيرك بعد ذلك إلى حكم طالبان لأفغانستان، وكان قد قام برحلة إلى هناك في العام 1999، وسجل عملية إعدام امرأة قتلت زوجها في استاد كابول وسط حشد من الناس. كانت طالبان تسيطر حينها على 80 بالمائة من أراضي البلاد. ويذكر أن الأسباب الحقيقية لظهور تلك الحركة السريع ليست واضحة حتى الآن، وهو يروي بعضاً منها لكنه لم يؤكد منطقية أي منها، غير أن المراقبين يشيرون، وهم على حق، إلى أن كثيراً من الأفغان كانوا يعيشون في سلام نسبي في العام 1994 عندما كانت طالبان تقاتل بضراوة لكسب مزيد من الأراضي.

إن ظاهرة طالبان والموجة الجديدة من المسلحين الإسلاميين العالميين في بدايات ومنتصف التسعينات، يمكن أن ينظر إليها على أنها جزء من ردّ فعل أوسع عبر العالم الإسلامي، يثبت عدم قدرة الإسلام السياسي الذي بزغ في منتصف وأواخر الثمانينات على تحقيق أهدافه. وكما كان التحول من أيديولوجيات حقبة ما بعد الاستعمار –كالاشتراكية والقومية- إلى الإسلامية السياسية كخطاب مسيطر يثير الهمم للتغيير نحو عالم إسلامي، كذلك سجلت بدايات التسعينات تحولاً آخر، فالأكاديميون أمثال أوليفييه روا وجيل كيبل وماليز روثفين أجمعوا على تراجع –وحتى (فشل) كما يرى روا- الإسلام السياسي في تلك الفترة. بل إن قوته الواضحة في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات كانت –كما يقولون- مجرد خدعة. وبالتأكيد، كما يقول مؤلف الكتاب، فإنه في منتصف التسعينات أصبح من الواضح جداً أن المجموعات الإسلامية السياسية المختلفة التي بزغت في العقدين السابقين عبر العالم الإسلامي، كانت أبعد من أي وقت مضى عن «الاستيلاء» على السلطة وأسلمة بلادهم.

المصير

إن نظرة للموقف الراهن، تشي –للوهلة الأولى– بأن موقف بن لادن يبدو ضعيفاً، وعلى الرغم من أن مكانه غير معروف بدقة، إلا أنه على الأرجح يختفي بين القبائل الباشتونية المنتشرة على طول السلسلة الجبلية الحدودية جنوب خوست الأفغانية وإلى الشمال من مدينة كويتا الباكستانية في منطقة وزيرستان. كانت آخر مرة شوهد فيها في جلال أباد في 14 نوفمبر (تشرين الثاني) 2001، أي قبل يوم أو نحو يوم من إخلاء طالبان للمدينة، ولم يظهر إلى العلن منذ ذلك الحين. ولكن، في الواقع، فإن الحرب لم تسر على نحو خاطئ من وجهة نظر أسامة بن لادن، ففي 27 ديسمبر (كانون الأول) 2001، وحتى بعد أن بدا أن كل شيء بناه عبر الخمس سنوات ونصف السابقة قد انهار من حوله، أصدر بن لادن نداءً واثقاً إلى الجيوش: «بصرف النظر عما إذا كان أسامة قد قتل أو عاش، فإن اليقظة قد بدأت بفضل الله»، وللأسف –يقول المؤلف– فإن الأحداث في لندن وأماكن أخرى، قد أظهرت أنه كان على حق.

لقد استهدف بن لادن دائماً تثوير وحشد أولئك المسلمين الذين كانوا ينأون بأنفسهم عن تحويل دعاواه إلى أفعال، وكان هذا هو الهدف الرئيسي والمشكلة المحورية للناشطين الإسلاميين الراديكاليين على مدار ثلاثة عقود وأكثر، ورعاية بن لادن للهجمات الإرهابية هي دائما وسيلة لغاية، أما إزهاق الأرواح والممتلكات فكان فقط مجرد فائدة إضافية، والاعتبار الرئيسي دائما هو إثبات أن هناك حرباً عالمية قائمة بين الخير والشر، وأن الإسلام، وكذا كل ما هو خير وصلاح وعدل، في محنة خطيرة، ومتى ما اقتنعت الأمة بذلك، كما يعتقد بن لادن، فإن العالم الإسلامي سوف ينهض، ويعود إلى الطريق الحق. وبإذن الله ينزع القيود التي جثمت عليه طوال قرون من «الذل والعار». إن كفاح المسلمين، والذي سيكون عنيفاً، سوف يكلَّل بالنجاح.

هذه الإثارة التي تمثل مهمة أولية لدى الناشط الإسلامي، حملها معظم أمراء الحرب. وهذا أبو مصعب الزرقاوي يكتب قبل مقتله بستة أشهر أنه: «في هذا الجهاد علينا أن نغذي الإعلام حتى يكشف الحقيقة، وأن نثير العزيمة للعمل، وأن نُنشّط الوعي

الجماعي... إن السيف والقلم يكملان بعضهما البعض». وفي وثيقة تسمى «إصلاح قلوب المؤمنين»، منشورة على الإنترنت في نهايات 2002، أشاد سالم المكي بـ«نجاح الشيخ أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة في إشعال خط التماس بين... أبطال الأمة الإسلامية وقوة طليعتها المباركة... وبين التحالف اليهودي- المسيحي الذي يسيطر على مقدسات المسلمين ومواردهم الطبيعية»، ويرى المالكي أن بن لادن ومساعديه قد «صقلوا مستوى وعي شباب الأمة (الإسلامية)» وأنه بالتالي «تصبح مسألة إبادة القاعدة مهمة مستحيلة». ويعزو المالكي قوة القاعدة إلى نجاحها في «تصدير نظرتها العالمية ذات الجذور العميقة... ولهذا أصبحت كالعملة النقدية المتداولة في كل مكان داخل الدولة».

وهنا يطرح المؤلف جاسون بيرك فرضية كالتالي: إذا كان هدف بن لادن – والمقاتلين الآخرين- هو بذل الجهود لزرع التطرف وحشد الناس، فإن بإمكاننا أن نتوقع أن هدف أولئك الذين يديرون الحرب على الإرهاب سوف يتجه إلى محاربة هذه الجهود. ولكن نظرة استطلاعية سريعة على الصحف الشعبية في العالم الإسلامي، أو ملاحظة صلاة الجمعة في مساجد الشرق الأوسط، أو قضاء ساعات قليلة في أحد الأسواق أو المقاهي أو مطاعم مدينة مثل دمشق أو كابول أو كراتشي أو القاهرة أو كازابلانكا أو حتى لندن أو نيويورك، تظهر بوضوح إلى أي مدى نجحت جهود أي من الطرفين. ويخلص بيرك إلى أن بن لادن سيكون هو الرابح.

إن الحقيقة المؤسفة –في رأي المؤلف- هي أن العالم الآن هو أكثر راديكالية مما كان عليه إبان 11 سبتمبر. لقد انتشرت لغة بن لادن ومفهومه للجهاد العالمي بين عشرات الملايين من الناس، خصوصاً الشباب والحانقين حول العالم. ومما ساعد على ذلك اتساع موجة العداء لأميركا، وفشل واشنطن الذريع في وقف نزيف الدعم والتعاطف اللذين اكتسبتهما وقت الهجمات، وكذا بمساعدة وسائل الاتصال الحديثة. ويدلل بيرك على ذلك بأنه كان في إندونيسيا في نوفمبر (تشرين الثاني) عام 2002، بعد أيام من تفجيرات بالي، وشاهد النشطاء الإسلاميين الصغار يرتدون «قمصاناً» مطبوعاً عليها صورة بن لادن. كما كانت هناك شعارات مؤيدة للقضية الفلسطينية على عديد من الحوائط في جاكرتا. وهناك مئات الآلاف من الشباب يدخلون على المواقع الجهادية في أرجاء العالم كل يوم. وبينما كان

غضب واستياء الشباب والشابات يتم التعبير عنه بلغة معتدلة نسبياً لإسلاميين سياسيين، إلا أن ذلك تحول الآن إلى شعارات بن لادن والظواهري والزرقاوي والأيديولوجيين الآخرين الذين يحملون أكثر الأفكار تطرفاً.

وفي زيارة له إلى كشمير في نوفمبر (تشرين الثاني) 2003 اندهش بيرك وانتابه القلق، عندما سمع طبيباً مسلماً في مدينة تقع في أكثر المناطق اضطراباً يتحدث عن التحالف الصليبي -الصهيوني-الهندوسي، وهذه استعارة محلية للفهم الجهادي للعالم، الذي ينطوي على أن هناك مؤامرة غربية/مسيحية/يهودية للسيطرة على الإسلام، مما يعني إلى أي مدى يهيمن هذا النوع الملفق من التفكير الراديكالي. إن سمة النشاط، الذي اكتسب مصطلحات إسلامية، ويستند إلى مرجعية تقليدية إسلامية التي صاغها بن لادن، قد تحولت بسرعة إلى خطاب عالمي للمعارضة، ولم يكن المالكي مبالغاً عندما تحدث عن أن أسلوب القاعدة الراديكالي يشبه «العملة المتداولة» في العالم الإسلامي. إن هذا ينطوي على نتيجتين:

الأولى: هي التقارب الأيديولوجي بين الناشطين، وهذا يمكن ملاحظته في كل مكان. فالتنظيمات والأفراد الذين لم يكن لديهم اهتمام مسبق بـ«الجهاد العالمي»، لديهم الآن نظرة شاملة له، ويستطيعون أن يلتقوا على أرضية مشتركة، بمعنى أنه حيثما ركزت مجموعة على المشكلات المحلية، فإنها تنظر للمجتمع على أنه كافر ومستهدف.

الثانية: أن عناصر جديدة للإرهاب قد تم زرعها. فكلمة «القاعدة»، كما أشرنا، تنطوي على ثلاثة تفسيرات للكلمة: طليعة أي قاعدة أو أساس، ومبدأ أو قاعدة سلوك، ومنهج أو نموذج. وعلى الرغم من أن المركز أو الطليعة قد تبعثرت، والأساس قد تم تدميره، فإن التوق إلى الجهاد والذي بعث بعشرات الآلاف من الشباب للتدريب في أفغانستان بين 1996 و 2001 ما يزال يتنامى ويزدهر. إن رسالة بن لادن تجد صداها لدى الملايين حتى الآن.

ومن بين هذه الملايين سوف تستمر موجة الإرهاب، إنهم سيكونون «موظفين مؤقتين»، أو «تحت الطلب»، ليست لهم صلة مباشرة بأي مجموعة قائمة، وسيكونون، غالباً، غير متورطين في أي عمليات إرهابية سابقة، وقد يكونون غير مختصين بفنون التفجير المعقدة،

أو الأسلحة الأوتوماتيكية أو الصواريخ، ولكن بمجرد أن يقبلوا الفكرة السلفية الجهادية العالمية، فإنهم سوف يحثون السعي لإيجاد الوسيلة الضرورية لشن حربهم المقدسة، سواء كان سلاحهم سكين مطبخ، أو بندقية، أو شاحنة مملوءة بالمتفجرات، أو طائرة معبأة بالوقود والمسافرين. إن الجهاد بالنسبة لهؤلاء هو إحساس عميق بالواجب الديني.

صناعة الإرهاب وخيارات المواجهة

إن الإرهابيين الإسلاميين المعاصرين قد تم تشكيلهم أو صنعهم، ولم يولدوا – هكذا- إرهابيين. ويحدد مؤلف الكتاب جاسون بيرك مراحل متنوعة في هذه العملية. فجذر الإرهاب يبدأ مع الإحساس بأن شيئاً ما خاطئ، ويجب تصحيحه، وهذا الشيء قد يكون مشكلة حقيقية أو مجرد ظلم ملحوظ (أو كلاهما). والمرحلة الثانية هي الإحساس بأن المشكلة، عالمية كانت أم شخصية محضة، لا يمكن حلها من دون اللجوء إلى أسلوب أو تصرف أو نشاط إزاء أولئك الذين يقفون خلفها، وذلك من خلال إطار مجتمعي، سياسي كان أم قانوني. أما المرحلة الثالثة فهي تحول الشخص من مجرد ناشط، حتى ولو كان عسكرياً، إلى إرهابي.

ويخلص بيرك إلى أن «الحرب على الإرهاب» لا بد وأن تتضمن عملاً عسكرياً بالطبع، ومن السهل الاستخفاف بالفعالية الخالصة للقوة العسكرية في إنجاز أهداف محددة وسريعة. فالمقاتلون الأكثر صلابة لا يمكن إعادة تأهيلهم، ويحتاجون إلى تقييد أنشطتهم من خلال المحاكم أو بطرق أخرى، ولكن إذا أردنا أن نكسب الحرب على الإرهاب، فإن استراتيجياتنا يجب أن تبنى بشكل أوسع وأكثر تعقيداً، إذ علينا أن نقلص أعداءنا ولا نخلق أعداء جدداً. فالقوة العسكرية يجب أن تكون أداة واحدة بين العديد من الأدوات، وأن يكون استخدامها نادراً وعلى مضض. وفي الواقع فإن السلاح الأهم المتاح في الحرب على الإرهاب هو الشجاعة والحكمة والتسامح والتكامل مع العالم الإسلامي ذي المليار وثلاثمائة مليون نسمة. إن هذا هو ما سيحدّ من انتشار القاعدة ونظرتها المغلقة للعالم، وبدون هذا فسوف نخسر.

إن هناك حرباً في الواقع بين الغرب وبن لادن، ولكنها ليست حرباً للسيادة على العالم، إنها حرب لكسب القلوب والعقول، وهي الحرب التي يخسرها الغرب وحلفاؤه في العالم الإسلامي.

لقد حاول جاسون بيرك في هذا الكتاب أن يشرح طبيعة الإرهاب الإسلامي المعاصر، ويناقش بعضاً من أسبابه العميقة، ويخلص إلى أنها في مجملها نتيجة لمسارات تاريخية، لم يكن من الممكن تجنب أي منها. إن أسباب الإرهاب يجب أن يتم توضيحها بدقة، كما يجب دعم القادة الإسلاميين المعتدلين، وينبغي إدراك أن الحكومات الأصيلة ذات المصداقية في العالم الإسلامي عليها أن تضم تمثيلاً قوياً للإسلاميين، وأن انتشار التيارات الإسلامية المتشددة على حساب التسامح والتعددية يجب أن يتوقف، وكذا يجب إرغام الحكومات القمعية على إجراء إصلاحات جذرية، ومن اللازم أيضاً القيام بحملة لإقناع العالم الإسلامي أن الغرب ليس عدواً أو خصماً، بل شريك في عالم مزدهر، وكل سياسة في أي سياق يجب حسابها جيداً، وتقدير مدى تأثيراتها العدائية على شباب العالم الإسلامي.

إن النجاح البعيد المدى للحرب على الإرهاب سوف يعتمد على النجاح في مواجهة تنامي التعاطف مع المقاتلين الراديكاليين. فالتهديد ليس قادماً من شخص واحد أو منظمة واحدة. إن كل أعمال العنف الإرهابية، سواء كانت «إسلامية»، أم ذات طبيعة أخرى، هي غير مبرَّرة، ولا تُغتفَر، كما أنها أعمال جبانة وجديرة بالازدراء، ولكن إدانتنا لهذه الأعمال لا تعني أننا لا يجب أن نجتهد لكي نفهم. نحن بحاجة لأن نظل نتساءل: «لماذا؟».

كتاب:
مراجعات لا تراجعات

المؤلف: الدكتور طارق الزمر

دار المحروسة، القاهرة، ط1، 2008

قراءة: مصطفى عاشور

هناك ثلاثة عناصر أساسية تشكل أهمية أي كتاب يصدر في إطار الحالة الإسلامية الحركية. أولها يرتبط بما يطرحه الكتاب من أفكار على مستوى الجدة، أو على مستوى التطور في إطار النسق الفكري لشخص أو جماعة ما. وثانيها يتعلق بتوقيت الصدور، خاصة إذا جاء في وقت تحولات فكرية وحركية ودولية. وثالثها ينسحب على الكاتب ومركزيته الحركية أو الفكرية داخل حركة أو تنظيم ما.

وفي هذا الإطار يأتي صدور كتاب طارق الزمر. فالكاتب من القيادات التاريخية لجماعة الجهاد، وأحد الذين قبعوا في السجون المصرية قرابة الثلاثة عقود، ومازال خلف القضبان، رغم انقضاء سنوات على انتهاء مدة عقوبته.

انضم طارق الزمر إلى تنظيم الجهاد مبكراً، هو وابنه عمه المقدم عبود الزمر، الذي مازال أيضاً خلف القضبان، رغم انتهاء مدة عقوبته منذ سنوات. وطارق خريج كلية الزراعة جامعة القاهرة، واعتقل عام 1981 على خلفية اغتيال الرئيس السادات، واستطاع خلال فترة سجنه أن يحصل على درجة الدكتوراه في القانون العام، في رسالة بعنوان «أهداف ومجالات السلطة في نطاق الحريات العامة»، وعمره يتجاوز الخمسين عاماً بقليل. كذلك شارك طارق –حسب ما ذكر في كتابه هذا– في صياغة وإخراج مبادرة وقف العمليات العسكرية التي أعلنتها الجماعة الإسلامية عام 1997، وفي صياغة بعض أفكار تلك المراجعات، رغم أن اسمه لم يظهر على أي من الكتب المتتالية التي أصدرتها الجماعة الإسلامية.

وإذا طبقنا مقولة «تكلم حتى أراك»، فالكتاب الذي بين أيدينا، يكشف إلى حدّ ما عن كيفية إدراك الرجل لمجمل الأوضاع الدولية والحركية، ورؤيته لكيفية التعامل معها.

أما مستوى الأفكار التي يطرحها الكتاب، فرغم أن البعض قد يراها تكراراً لما يطرحه بعض الإسلاميين حول المؤامرة الغربية ضد العالم الإسلامي، والإغراق في الحديث في العموميات واليوتوبيا الإسلامية، لكن الجديد الذي يكشف عنه الكتاب هو حدوث قدر كبير من التغيير لدى القيادات التاريخية، لما يسمى بالتيارات الراديكالية، تجاه كيفية إدراك الواقع، والسياقات التي تجري فيها الأحداث، وكيفية التعامل معها. فلم تعد المقولات والاستشهادات التراثية والفقهية القديمة هي التي ترفع في مواجهة الواقع، ولكن لابد أن يكون هناك إدراك للواقع، وإدراك للأوراق والأفكار، وهو ما يمثل تطوراً مهماً داخل النسق الفكري لتلك القيادات.

أما على مستوى التوقيت، فالكتاب، رغم أنه أعد عام 2006، أي قبل إصدار الدكتور سيد إمام لوثيقته «ترشيد العمل الجهادي» بأقل من عامين، إلا أن طارق لم يطلع على ما كتبه إمام، ولكن الكتابين يأتيان في سياق حالة مراجعة شبه شاملة لمجمل التيارات الجهادية والراديكالية، سواء في مصر أو خارجها، وهو ما يضفي أهمية خاصة على الكتاب في سياق المراجعة وطبيعة الظرف التاريخي الذي أنتجها وأنضجها.

يتكون كتاب «مراجعات لا تراجعات» من مدخل ومقدمة وسبعة فصول، وسوف ننهج في البداية تقديم ما قاله الرجل، أي عرض أفكاره، ثم تقديم رؤية نقدية وربما استفسارية عما طرحه من أفكار تحتاج إلى توقف ومساءلة.

المدخل والمقدمة

مدخل الكتاب هو نص الكلمة التي ألقاها طارق الزمر أثناء جلسة طلب الإفراج عنه يوم 15 ديسمبر (كانون الأول) 2007، وأعلن فيها أنه رغم الظلم والتعذيب الذي تعرض له في سجنه، إلا أنه يعلن تمسكه بمبادرة وقف العمليات العسكرية في مصر. وأكد أن المراجعات التي تمّت في إطار المبادرة، لا تعني تأييد علمانية الحكم أو مظاهر استبعاد الشريعة الإسلامية، فيقول: «المراجعات التي ندعو إليها لا تعني بحال تأييد علمانية الحكم، أو مظاهر استبعاد الشريعة، فذلك ما لا يسع المسلم أن يفعله، فضلاً عن أن تجربة الحكم العلماني في بلادنا، قد فشلت فشلاً ذريعاً، ووصلت اليوم إلى طريق مسدود»[1].

كما أن المراجعات لا تعني-أيضاً- وقف التأييد والمناصرة لبقاع العالم الإسلامي، التي تتعرض للاحتلال والعدوان والاضطهاد، فالمراجعات تعني تهيئة المناخ داخل المجتمعات الإسلامية لمقاومة وممانعة مشاريع التغريب والإلحاد والمشروع الأميركي في المنطقة، فيقول: «فإنها (أي المراجعات) تدعو إلى دعم وتأييد كل المجاهدين في كل بقاع العالم الإسلامي، المعرّضة للاحتلال أو العدوان أو الاضطهاد، فتأييدهم واجب كوجوب الصوم والصلاة... كما تؤكد على تهيئة المناخ داخل مجتمعاتنا، لمعارضة وممانعة ومقاومة التغريب والإلحاد، والمشروع الأميركي/الصهيوني»[2].

وأكد الزمر أن المراجعات تعني في أحد أبعادها إعطاء الفرصة للأنظمة السياسية في العالم الإسلامي، كي توفق أوضاعها، وتوقف حربها ضد الصحوة الإسلامية، معتبراً أن المراجعات ليست دليلاً على الضعف، ولكنها التزام بالواجب الشرعي، ودليل على الرشد

1 - الكتاب، ص7.

2 - المرجع السابق، ص7-8.

والنضج، فيقول: «كما أن المراجعات التي ندعو إليها لا تعني مجرد إلقاء اللوم والعتاب على شباب الحركة الإسلامية المتعجل، وغضّ الطرف عن الظروف القاسية، والمطاردات المستمرة والتعذيب البشع، والاعتقال المفتوح، الذي يتعرض له هذا الشباب، فذلك تأييد للظلم وتكريس للبغي لا يقره الإسلام»[3].

وأضاف طارق قائلاً: «المراجعات التي نؤكد عليها، تعني في أحد أبعادها: إعطاء الفرصة للأنظمة السياسية بالعالم الإسلامي، كي توفق أوضاعها، وتوقف حربها على الصحوة الإسلامية، لأنها حرب لا تخدم سوى مخططات القوى الأجنبية»[4]، وأكد أن «المراجعات ليست دليلاً على التراجع والضعف، كما يتوهم الأميركيون، بل هي علامة على القوة والنضج، ودليل على الشجاعة والرشد، كما أنها واجب شرعي»[5].

وفي مقدمة الكتاب يذكر طارق أن مبادرة وقف العمليات العسكرية في مصر عام 1997، أسست عملياً لأوسع عملية نقد ذاتي –ربما– خاضتها الصحوة الإسلامية في تاريخها منذ نشأتها في عشرينات القرن الماضي، كما أنها شجعت على التعامل مع قضايا كان يظنها البعض أنها من الثوابت... ولذا فالمراجعة–حسب رأيه– لا تعني التراجع عن الأهداف العليا للصحوة الإسلامية أو واجبات العمل الإسلامي. فالمراجعة تنحصر في عدد من الأساليب والوسائل التي تبين وقوع المبالغة في تحقيق مناطها، أو التي اتضح عدم ملاءمتها للواقع، فيقول: «المراجعة لا تعني التراجع، لأنها لم تتضمن أبداً التراجع عن الأهداف العليا للصحوة الإسلامية، كما أنها لم تشمل بحال التراجع عن الواجبات الرئيسية للعمل الإسلامي، بل إنها شملت فحسب عدداً من الأساليب والوسائل التي تبين وقوع المبالغة في تحقيق مناطها، أو التي اتضح عدم ملائمتها للواقع. وعلى هذا فإن تحويل المبادرة إلى مجرد ديكور يزين أوضاعاً غير صحيحة، أو عباءة تستر أوضاعاً فاسدة، أو مظلة تضفي الشرعية على سياسات أهدرت كل قواعد الشريعة الشرعية، لن يضيف شيئاً إلى مبدأ وقف العمليات العسكرية داخل المجتمعات الإسلامية، بقدر ما يحولها إلى مسخة أو أضحوكة[6].

---

3 - المرجع السابق، ص8.
4 - المرجع السابق، ص8.
5 - المرجع السابق، ص8.
6 - المرجع السابق، ص13-14.

الاستجابات اللازمة للواقع الجديد

أكد المؤلف في بداية الفصل الأول أنه لم يعد بالإمكان تجاهل التحولات والتغيرات التي يشهدها العالم المعاصر، وهو ما يفرض تأسيس رؤية إسلامية جديدة للتعامل مع تلك المستجدات الكبرى، فيقول: «لم يعد من المعقول أو المقبول أن لا يتم بناء وتأسيس رؤية إسلامية جديدة للتعامل مع المستجدات الكبرى والتحديات الجسام، كما أن الحركة الناجحة يجب عليها أن تقف مع نفسها وتراجع ممارساتها، وأنشطتها وإنجازاتها وإخفاقاتها»[7]، ومن ثم فمبادرة وقف العمل المسلح في مصر عام 1997 تدخل في هذا الإطار، فهي لا تهدف إلى تكريس الوضع القائم، ولكنها تهدف إلى إعادة ترتيب أوضاع وأولويات الصحوة والحركة الإسلامية، باعتبارها تمثل حركة دين تفرض المحافظة على وجودها وفاعليتها.

وأشار أن الخلاف بشأن تطبيق الشريعة لا يزال قائماً، لكن في المقابل هناك ضرورة للمحافظة على مصالح المجتمع، الذي أصبح مهدداً أكثر من أي وقت مضى، ومن ثم فالمبادرة والمراجعة هي عملية «تطوير وتجديد» للوسائل وليست تغييراً للأهداف والمنطلقات، وهو ما يفرض على الحركة الإسلامية الاستجابة للمستجدات الجديدة باعتبار ذلك مطلبا شرعياً وواقعياً، فالأحكام تتغير بتغير الزمان والأعراف والتقاليد، والواقع ركن أساسي في تقدير الواجب، وبالتالي فمبادرة 1997 تعني ضرورة تطوير الأداء والحركة، بما يتلاءم مع التغيرات التي يشهدها الواقع محلياً وإقليمياً ودولياً، فيقول: «فالمبادرة تعني استبعاد الأساليب والوسائل التي ثبت عدم جدواها، والتي تبين عدم ملاءمتها من خلال التجربة العملية -بعد أن لم تحقق المصلحة المرجوة- والتأكيد على الأساليب والوسائل الجديدة التي توجبها تغيرات الواقع وتطورات الساحة الإسلامية، فالمبادرة لا تعني تغيراً في الأهداف، بقدر ما تعني تغييراً في الأساليب والوسائل، وعلى هذا يمكن أن نسمي هذه العملية «تطوير وتجديد»، وهي نتاج خبرة طويلة في ممارسة العمل الإسلامي ومتابعة مسيرته، وهي نتاج قراءة عميقة للتحولات الكبرى والحاسمة التي يشهدها العالم»[8].

7 - المرجع السابق، ص19.

8 - المرجع السابق، ص20.

وأكد طارق أن أهم أخطاء الـ15 عاما الماضية، تعود إلى عدم القراءة الدقيقة للواقع وتحولاته، خاصة على المستوى الدولي، وهو ما أوجد فجوة في تطوير الأداء بما يتناسب مع الواقع الجديد، خاصة في ظل الأحادية القطبية، وهيمنة الولايات المتحدة على النظام الدولي، واتخاذها الإسلام وحركاته عدواً بديلاً للشيوعية، ويرى أنه كان من الممكن تفادي ذلك الصدام من خلال قراءة الواقع الدولي، فيقول: «لقد كان من الممكن تفادي هذا الصدام بقراءة الواقع وتحولات النظام الدولي الجديد وأثرها على مجتمعاتنا وعلى الحركة الإسلامية... ولقد كانت التحولات الجارية توجب أن تعيد الحركة الإسلامية صياغة برامجها، وتعيد ترتيب أولوياتها وخططها، ولكن ذلك لم يحدث»[9]، إذ كانت التحولات تفرض على الحركة الإسلامية أن تعيد صياغة برامجها وترتيب أولوياتها، لتجنب الفخ المنصوب لها عشية وصول اليمين الأميركي إلى البيت الأبيض، وما جرى من مطاردة للتيار الإسلامي لتفكيك فعاليته وحيويته، فيقول: «كما لم يحدث التنبيه للفخ الأميركي الكبير المنصوب للتيار الإسلامي في بداية القرن الجديد، عشية وصول اليمين الأصولي والمحافظين الجدد إلى البيت الأبيض الأميركي، والذين يبحثون بقوة وفي كل اتجاه عن ذريعة لتطوير هيمنة الولايات المتحدة على العالم، وتحقيق أكبر قدر من السيطرة على العالم الإسلامي، ومحاصرة الإسلام وتطويق فاعليته»[10].

ويرى طارق أن توجه النظام الدولي كان ينحو إلى تطويق ومحاصرة الإسلام، وتطويق حركته الصاعدة وإجهاضها، ومن التحديات التي أفرزتها التحولات الدولية الانفراد الأميركي بقيادة النظام الدولي، وهو ما استلزم مواجهة الإسلام باعتباره الدين الأقدر على مقاومة الهيمنة الأميركية، كذلك أفرزت التحولات الحرب الدولية على الإرهاب، وهو ما أوجد -حسب رؤيته- مخططات تهدف إلى علمنة وتفكيك الإسلام، وإيجاد أقلام علمانية مأجورة تتلقى الدعم المادي من الخارج بهدف تغريب المجتمع الإسلامي وعلمنته، فيقول: «الواقع الدولي أصبح أهمّ مكونات الواقع المؤثرة على وجود ومصير الصحوة الإسلامية المعاصرة»[11]، ثم يقول: «فالمخططات الموضوعة للإسلام تهدف إلى علمنة

9 - المرجع السابق، ص22.

10 - المرجع السابق، ص22.

11 - المرجع السابق، ص23.

وتفكيك عناصر فاعليته وتشويه صورته، كما أنها تتميز بالجرأة والوقاحة التي تميز العقلية الأميركية»[12]، كما تناول-أيضاً- العولمة وتطورات الصراع مع إسرائيل.

أما الاستجابات التي طرحها طارق لمواجهة هذه التحديات فقسمها إلى قسمين، أحدهما على مستوى التنظير، ومنها: التأسيس لمحورية العمل السياسي السلمي داخل المجتمعات الإسلامية، ووضع تصور شامل لمعالجة الغلو في التكفير والعنف، وتأسيس رؤية شاملة للتعامل مع الحضارة الغربية، فيقول: «إن أهم تحدٍّ يواجه تحول مجتمعاتنا نحو الإسلام، إنما يرجع إلى حالة الاشتباك القائمة بين ثقافتنا وثقافة الغرب الوافدة، بين شريعة الإسلام التي يجب أن تحكم، وبين القوانين الوضعية الغربية التي فرضتها جيوش الاستعمار، ومازالت التحولات الدولية تصب في اتجاه تكريسها»[13].

أما الاستجابات على المستوى التطبيقي فمنها: بناء مشروع موحد للصحوة الإسلامية، وإعادة ترتيب الأولويات الكبرى للعمل الإسلامي، وتجنب الاستجابة للمعارك الجانبية، والانتقال من استراتيجية النخب إلى الحركة الشعبية، ورفض الإصلاح المفروض من الخارج، وتبني نهج حوار الحضارات بدلاً من صدامها، فيقول: «تبني نهج حوار الحضارات في مواجهة الدفع نحو صدامها، والذي يؤكد عليه بعض فلاسفة الغرب، وذلك في إطار ثوابت الإسلام والدعوة إليه ومصالح المسلمين في عالم اليوم»[14]، والتفاعل النشط مع الحركات المناهضة للعولمة.

ظاهرة العولمة ومفهوم الاستكبار

في الفصل الثاني تناول طارق رؤيته للعولمة من خلال سورة «غافر»، ورأى أن العقيدة مازالت تلعب دوراً مهما في الثقافة الغربية، وأن هذه العقيدة تستمد أصولها من الأساطير الإغريقية القديمة، التي ترى الحياة صراعاً بين الإنسان والإله، وأن المنتصر

12 - المرجع السابق، ص27.

13 - المرجع السابق، ص31.

14 - المرجع السابق، ص33.

في هذا الصراع هو الإنسان؛ كذلك رأى أن حركة الكشوف الجغرافية كانت المحاولة الأولى لفرض الهيمنة على العالم. ثم انتقل للحديث عن مفهوم الاستكبار، وأشار إلى أن المستكبرين يمتلكون نظرية إعلامية متكاملة، وأن التدفق المعلوماتي والثقافي مرادف لها، وهو ما وصفه القرآن الكريم في سورة غافر بالجدل، وأضاف طارق إليها مفهوم التقلب في البلاد، حيث حاول أن يشير إلى أن ظاهرة الانتقال والتجارة الدولية هي من أدوات العولمة التي أشارت إليها السورة، ناهيك عن القوة المادية والعسكرية، كما تناول بعضا من دور الشركات المتعددة الجنسيات في ظل العولمة، وأن هذه القوة المتنوعة تستعمل لاستئصال أو إضعاف الموحدين والمؤمنين.

والقضية التي تناولها بقدر من الاقتضاب في هذا الفصل، والمهمة، هي طبيعة العلاقة بين الدعوة والسلطة، حيث أشار إلى أهميتها وخطورتها، وحدد بأن خطورتها تكمن في أنها تقرر تصوراً فقهيا لهذه العلاقة، فيقول: «طبيعة العلاقة بين الدعوة والسلطة من أهم المفاهيم التي تحتاج إلى تأصيل وتعميق لجميع أبعادها، بعد تحديد كل مكوناتها. ولعل أهمية وخطورة هذا المفهوم أنه يقرر تصوراً فقهياً لهذه العلاقة، كفيلاً بتجنيب الكيانات الإسلامية العديد من صور الصدام مع السلطات، والتي لا تنتج سوى خسارة الدعوة وتشويه أتباعها»[15].

وتساءل طارق ماذا لو رفضت السلطات الدعوة؟ وخلص إلى أن هدي المرسلين والفقه يعتمد قاعدة المصلحة التي ترتبط بها كل أحكام الشريعة، فإذا كان الصدام بالسلطات يؤدي إلى مفاسد أكبر، فإن تجنبه يكون واجباً... ثم تناول منهاج الأنبياء للتعامل مع الوضع القائم، مثل قصة موسى عليه السلام، ورأى أن حجة الإسلام وبراهينه هي السلاح الأقوى والأمضى في مواجهة طوفان العولمة، فيقول: «والخلاصة أن هدي المرسلين والفقه الذي تركه علماؤنا يعتمد على قاعدة المصلحة، التي تربط بها كل أحكام الشريعة، فإذا كان الصدام بالسلطات يؤدي إلى مفاسد أكبر فإن تجنبه لمصلحة الدعوة ومستقبل العلاقة بينهما يكون هو الواجب، ذلك «لأن الأحكام الشرعية شرعت لمصلحة العباد... كما أن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لنفسها؛ وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي

15 - المرجع السابق، ص51.

المصالح التي شرعت لأجلها»[16]، ثم يقول: «وبالمقارنة بواقع اليوم، نجد أن حجة الإسلام هي السلاح الأقوى والأمضى في مواجهة طوفان العولمة الطاغي، وسيادة المنطق المادي والإلحادي»[17].

كما تناول المضمون الحقيقي للسلطة السياسية، مستعرضاً نماذج من طغيان السلطة في القرآن الكريم، وذكر أن التزام السلطة بالتوحيد هو معيار الشرعية والمشروعية للسلطة القائمة، معتبراً أن السلطة هي أداة لتنفيذ الشريعة، فيقول: «إن التزام السلطة بالتوحيد هو معيار الشرعية»[18]، ثم يقول: «وإذا كانت الشريعة تعني القواعد والأحكام التي تضبط السلوك في المجتمع، فإن السلطة هي أداة تنفيذ هذه الشريعة، ومن ثم تصبح العلاقة وطيدة بين الحجة والآيات والشريعة وبين السلطة»[19].

وطرح طارق الزمر كيفية تعامل الدعوة مع المستكبرين، ورأى اعتماد أسلوب القوة عند التمكن، وأسلوب الموادعة في فترات الاستضعاف، وأن الموادعة تقضي تحييد القوة الغشوم حتى لا تستأصل الدعوة ورجالها، مع إطلاق قوة الحجة والبرهان في إطار استراتيجية الموادعة، لأن هذا يحقق التفوق الاستراتيجي للكيان الإيماني على المدى البعيد، فيقول: «اعتماد أسلوب الموادعة في فترات الاستضعاف، وهو أسلوب يهدف إلى تحييد القوة الغاشمة للمستكبرين عن طريق فك الاشتباك، وذلك حتى لا تستأصل الدعوة والأمة التي تحملها، وإطلاق قوة الحجة والبيان في إطار هذا التحييد، حيث إن إطلاق هذه القوة يحقق التفوق الاستراتيجي للكيان الإيماني على المدى البعيد»[20].

ورأى أن الصيغ التصادمية في ظل الاستضعاف ليست من نهج الرسل وفقه السلف ومقتضيات السياسة، إلا أنه استثنى المقاومة المشروعة ضد الاحتلال... ورأى أنه من الواجب على العالم الإسلامي في الوقت الراهن القبول بمنطق حوار الحضارات، لايقاف

16 - المرجع السابق، ص52.
17 - المرجع السابق، ص53.
18 - المرجع السابق، ص58.
19 - المرجع السابق، ص59.
20 - المرجع السابق، ص60.

الزحف نحو الصدام، لأن حجة الإسلام الدامغة يمكنها أن تنزل الهزيمة الساحقة بكل المناوئين من خلال الحوار، فيقول: «الواجب على العالم الإسلامي اليوم بمنطق حوار الحضارات لإيقاف الزحف نحو الصدام، الذي يحرص عليه بعض فلاسفة وقادة الغرب، والذي لن تستفيد منه سوى القوى المادية والإلحادية»[21]... ومن ثم -حسب رأيه- فإن التحدي الرئيسي الملقى على كاهل الصحوة هو تأسيس نماذج وهياكل جديدة، تعبر عن طموح الإسلام المعاصر، وتواكب التحولات الكبرى، ولا تقتحم المعارك دون حساب دقيق للمآلات والنتائج.

الحملة على ما يسمى بالإرهاب والتطرف

في الفصل الثالث يطرح طارق الزمر رؤيته للحملة الأميركية على ما يسمى بالإرهاب، معتبراً إياها أخطر وأقوى حملة واجهت الإسلام في تاريخه، فضلاً عن امتلاكها أسباب القوة المادية، وناقش الخلفيات الاستراتيجية لهذه الحملة. ويشير إلى أنها ليست وليدة ما جرى في سبتمبر/ أيلول 2001، فيقول: «يخطئ من يظن أن تفجيرات سبتمبر كانت هي السبب الرئيس وراء هذه الحملة الواسعة ضد الإسلام والتيار الإسلامي والعالم الإسلامي؛ لأنها لم تكن في الحقيقة سوى الذريعة التي يمكن أن تكون غطاءً مناسباً لحملة بهذا الاتساع والعمق والمدى وهذه الأهداف»[22]، لأن أحدث سبتمبر ما هي إلا ذريعة لهذه الاستراتيجية، واستشهد ببعض المقولات من قادة غربيين حول تصعيد الإسلام كعدو بديل بعد انهيار الشيوعية، وما أنتجته السينما الأميركية في هوليود، مستعرضاً فكر المحافظين الجدد في الولايات المتحدة، وموقفهم المعادي للإسلام.

ورأى أن من أساليب وآليات الحملة الأميركية على العالم الإسلامي: «تقوية ودعم الاتجاهات والأفكار المناهضة لتيار الصحوة، والضغط على الحكومات العربية للقيام بالتغيير نحو الاتجاه العلماني، مؤكدا أن الأهداف التي تسعى إليها الولايات المتحدة هي

21 - المرجع السابق، ص63.

22 - المرجع السابق، ص68.

أهداف استراتجية وشاملة، ولا تقبل بالتغيير الجزئي، فيقول: «وعلى هذا فإن حكام البيت الأبيض يسعون لإقامة دولة إسرائيل الكبرى بكل وسيلة، ولهذا يتضخم العداء للإسلام والمسلمين، وترتبط الأهداف العقائدية بالأهداف والمصالح السياسية والاستراتيجية، كما تتلاقى المصالح الأميركية والمصالح الإسرائيلية بصورة لم تحدث من قبل»[23].

وأكد الزمر أن الداعي إلى الإسلام لن يكون على بصيرة، ما لم يدرس تلك المخططات الدولية، ويقف على أبعادها، ويدرك طبيعة خطورتها على الإسلام، وأن من أهم تلك المخططات: إنتاج إسلام جديد، أسماه «الإسلام العلماني»، مع تقزيم دور المسجد وتحييده، وتحويله إلى مؤسسة اجتماعية تتولى الإشراف عليها شخصيات غير دينية، والتدخل في التعليم، وتقييد التعليم الديني، وإدخال مناهج تعبر عن نمط الحياة الأميركية إلى العملية التعليمية، أما في مجال الثقافة العامة فالتفكير الأميركي يرى تخفيض أثر الإسلام في الحياة العامة، ونشر ثقافة السلام والتعايش مع الآخر، ونشر ثقافة الإنسان بمفهومها الغربي، مع تهميش دور الدين في المجال الاجتماعي، ووضع قيود على هجرة المسلمين للمجتمعات الغربية، مع ما يطرح من أفكار وسياسات حول تمكين المرأة، ويترافق مع ذلك سياسات أمنية لمحاصرة الدعوة ومحاصرة حضور الإسلام في المجتمعات، مع دعم حضور التصوف باعتباره التفسير الأكثر خمولاً واعتدالاً للإسلام[24].

مستقبل الانفراد الأميركي

في بداية الفصل الرابع يذكر طارق أن الدين الإسلامي باقٍ رغم الهجمات عليه، ولا يرجع البقاء إلى قوة المسلمين، ولكن إلى حفظ الله تعالى لهذا الدين، وانتقل من تلك القضية لاستشراف مستقبل الهيمنة الأميركية على العالم، وتأثير ذلك على الصحوة الإسلامية، واعتبر أن التأثير مرتبط بثلاثة عوامل هي: مدى قدرة الصحوة على تطويق وتفادي المخططات الأميركية، والقدرة على إدراك طبيعة المرحلة، والقدرة على إعادة

23 - المرجع السابق، ص72.
24 - المرجع السابق، ص 73-85.

ترتيب أولويات الصحوة، كما يرتبط بذلك -أيضاً- مدى قدرة المحافظين الجدد على تكريس استراتيجيتهم في السياسية الخارجية الأميركية. إلا أنه ربط ذلك بعدة عوامل، منها مستوى ودرجة الهزيمة التي سيمنى بها الحزب الجمهوري في الانتخابات الرئاسية الأميركية، ورأى أن هزيمة الجمهوريين ستكون دافعاً للديموقراطيين لتبني سياسة خارجية أكثر تعقلاً، وأكثر استعداداً للمحافظة على سمعة الولايات المتحدة في العالم، فقال: «النتيجة سيكون لها أثر كبير على سياسات الديموقراطيين، الذين سيجدون أنفسهم مضطرين لاتباع سياسات أكثر تعقلاً، ومحاولة احتواء الأزمات التي أثارها جورج بوش في مناطق عديدة من العالم... علماً بأن هزيمة الجمهوريين تتوقف على عدم وقوع علميات داخل أميركا يستثمرها الجمهوريون في حملتهم الانتخابية»[25].

أما إمكانية النجاح في مقاومة الحملة الأميركية، فترتبط باستمرار المقاومة في فلسطين والعراق، وفشل الجمهوريين في الانتخابات الرئاسية الأميركية، وبناء سياسات مستقبلية تتعامل مع إمكانية انهيار المشروع الأميركي الصهيوني بالمنطقة، ومدى النجاح في التعامل الإسلامي مع الرأي العام العالمي مباشرة لتصحيح صورة الإسلام[26].

المسلمون على خريطة النظام الدولي

يتناول طارق الزمر في الفصل الخامس مستقبل العالم الإسلامي في ظل الانفراد الأميركي بقيادة النظام الدولي، وأبرز القوى الدولية على الساحة العالمية، خاصة الاتحاد الأوروبي، وطبيعة العلاقة التي تربطه بالمشروع والقوة الأميركية، وما يوجد بينهما من تناقض واختلاف، ثم تناول الصين وطبيعة علاقتها المعقدة بالولايات المتحدة، رغم أن اعتراضها على الانفراد الأميركي اعتراض مهذب، وتناول كذلك روسيا واليابان، ثم استعرض محددات السياسة الخارجية الأميركية، ومنها الدور الذي يلعبه الدين والثقافة في تشكيل المجتمع الأميركي بطريقة مضطردة، وانعكاس هذا التصاعد للدين في السياسة الخارجية الأميركية، فقال: «للدين أثر كبير في تشكيل وبناء المجتمع الأميركي الناشئ،

---

25 - المرجع السابق، ص92.

26 - المرجع السابق، ص90-95.

لما لظروف النشأة من علاقة بالدين، حيث إن أصل المجتمع الأميركي هو مجتمع الفارين من الاضطهاد الديني في أوروبا... لقد كان لهذه الظروف أثر كبير في طبيعة المؤسسات التي ظهرت في المجتمع ومازالت تشكل بنيانه»[27]. واستعرض في هذا الفصل أهداف وأدوات السياسة الخارجية الأميركية لتنفيذ مخططاتها، ومن ذلك سياسة المساعدات، والإنفاق العسكري الضخم، فقال: «يعتقد المحافظون الجدد أن الإطاحة بنظام أسهل بكثير من تغيير أو بناء النظام ديموقراطياً، ومن أجل تيسير عملية التغيير يُراد توجيه المساعدات إلى الدول التي تتحول إلى الديموقراطية»[28].

المسلمون المفترى عليهم

أعاد طارق الزمر في الفصل السادس التأكيد على الهيمنة الأميركية على النظام الدولي، وأن الولايات المتحدة تسعى لتكون هذه الهيمنة دائمة، وأشار إلى أن العالم الإسلامي أصبح قاعدة ارتكاز للمشروع الأميركي، فيقول: «أصبح العالم الإسلامي قاعدة ارتكاز مهمة للمشروع الإمبراطوري الأميركي، فموقعه يضعه في هذه المكانة بامتياز، وموارده تؤهله لذلك، فضلاً عن أن الإسلام أصبح المشروع المرشح لمناهضة مشروع الهيمنة الأميركية»[29]، وأن هناك تحريضاً من الولايات المتحدة للحكومات ضد الإسلاميين، ومطاردة ومصادرة كل مظاهر الصحوة الإسلامية، وأكد أنه يقع في قلب المشروع الأميركي تدمير النموذج السياسي الإسلامي والسعي لإبراز فشله، وأن هناك مخططات أميركية لتفجير الداخل الإسلامي، وإثارة صراعاته، وتفجير خطوط تماسه المذهبية والعرقية والدينية والسياسية، فقال: «المشروع الإمبراطوري الأميركي يتعامل مع كل مظاهر الحياة في مجتمعاتنا، ويراقب بدقة كل عناصر تطويرها، وقد أعد بالفعل كل المخططات اللازمة لتفجيرها من داخلها»[30].

27 - المرجع السابق، ص106.
28 - المرجع السابق، ص114.
29 - المرجع السابق، ص121.
30 - المرجع السابق، ص122.

ورأى أن ما يتعرض له الإسلام اليوم هو هجمة شرسة، ربما لم يتعرض لها الإسلام من قبل بهذه الكثافة والعنف، وانطلق من هذه الرؤية للواقع إلى ضرورة أن يمتلك المسلمون تصوراً دفاعياً، من خلال القيام بتخطيط سياسي لدور الإسلام في العالم، يعتمد على إدارة معركة إعلامية دفاعية، ترتكز على توضيح حجم التجني الذي يتعرض له الإسلام والمسلمون، وطرح لرؤية الشريعة والفقه الإسلامي للتعايش مع الآخر، والتأكيد أن مواقع الاحتكاك بين المسلمين ومخالفيهم إنما تمثل دفاعاً مشروعاً عن النفس يكفله القانون الدولي، ودعا طارق إلى أن يكون هناك إدراك وفصل بين النخب التي تتصدر الدولة والمجتمع في الولايات المتحدة، وبين الشعوب في تلك البلاد، لأن هناك تياراً شعبياً يرفض ما يقوم به المتنفذون في الغرب، ودعا إلى القبول بحوار الحضارات، في إطار استراتيجية للدفاع عن الإسلام وشريعته ودعوته العالمية.

حصاد السنين

اعتبر الزمر –في الفصل السابع– أن الصحوة الإسلامية في العصر الحديث هي ردّ فعل على انهيار الخلافة الإسلامية، وردّ فعل حضاري على محاولة فرض الهيمنة الثقافية والسياسية والعسكرية على العالم الإسلامي، فيقول: «البداية الحقيقية لهذه الصحوة تعود لاكتسابها المشروعية الدينية والسياسية، بالإعلان الرسمي عن إنهاء الخلافة الإسلامية في عشرينيات القرن الماضي»[31]، وقسم الزمر المراحل التي مرت بها الصحوة الإسلامية على النحو التالي:

مرحلة التأسيس (1928-1948)؛ واعتبر أن الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين هو الرائد لهذه العملية، فقال: «الشيخ حسن البنا هو الرائد الحقيقي والمؤسس الفعلي للصحوة الإسلامية المعاصرة»[32].

31 - المرجع السابق، ص133.
32 - المرجع السابق، ص134.

مرحلة التأكيد (1948-1967): وفيها تعمّقت المفاهيم الإسلامية، رغم ما تعرضت لها الصحوة من مصادرة واستئصال، واعتبر أن كتابات سيد قطب جاءت كردّ فعل طبيعي على سياق مأزوم، فقال: «جاءت كردّ فعل مباشر على حملات المطاردة والتعذيب واسعة النطاق، كما أنه كان من الطبيعي عند توقف النمو الأفقي أن يتعمق الوجود ويتجذر، وقد تمثل ذلك في الرؤية الشاملة والمتكاملة الأبعاد التي طرحها سيد قطب»[33]، وإن لم تخل كتابات قطب من تعميم أوقع في حرج وسوء تفسير، فتعددت القراءات لهذه الكتابات، مؤكداً أن التكفير استناداً إلى ما كتبه سيد قطب لا يوجد ما يبرره.

مرحلة التأسيس الثانية (1967-1981): ويرى أن هذه الفترة تميزت بمناخ سياسي منفتح، وهو ما حقق انتشاراً قاعدياً للصحوة الإسلامية، رغم ما عاب هذه المرحلة من استعجال أنتج التكفير والعنف.

مرحلة النمو التنظيمي (1981-1991): ورأى أن التسامح الذي تميز به النظام السياسي في تلك الفترة، كان يعود إلى رغبته في احتواء التمرد المسلح الذي نشب سنة 1981، لكن هذا لم يمنع من وقوع تعبئة من جانب النظام وشباب الصحوة، قادت إلى حدوث صدامات قوية بين الجانبين، فيقول: «تصاعد الاستفزاز الإسلامي الشبابي، حتى شهد العقد الثاني من الثمانينات عدداً من العمليات المسلحة، التي عجلت حالة الصدام، والتي بلغت ذروتها بوصول طلائع الأفغان العرب من الخارج، واغتيال المتحدث الرسمي للجماعة الإسلامية د. علاء محي الدين»[34].

مرحلة الصدام الكبير (1991-1997): واعتبر أن الصدام الذي وقع هو صدام عسكري وقيمي، وأشار إلى أن الجماعة الإسلامية استُدرجت إلى فخ الصدام، ليتم من خلاله تصفيتها، وهو الصدام الذي اتسعت رقعته وتعددت ضحاياه.

33 - المرجع السابق، ص135.
34 - المرجع السابق، ص136.

مرحلة مبادرة وقف العنف (1997-2006)؛ وأشار إلى أن الجماعة الإسلامية لم تخض المبادرة إلا بعدما استنفذت أهم استراتيجياتها في مجال التغيير العسكري الشامل، ولم تستطع المصالح أن تتغلب على المفاسد، وأن التخلي عن العمل العسكري لم يعنِ التخلي عن المشروع الإسلامي، وأن المراجعة لم تتوقف عند حدود وقف العمل العسكري، ولكنها تعدتها إلى طرح رؤية شرعية متماسكة للمراجعة.

أما أهم مظاهر النجاح التي حققتها الصحوة الإسلامية، فهي عودة الالتزام بمظاهر الإسلام على مستوى السلوك الشخصي، وكشف زيف العديد من عقائد الصوفية، ومحاصرة مفاهيمها الخاملة عن الإسلام، وانزواء التيارات اليسارية والليبرالية، والدفاع عن قضايا الأمة وهويتها، ووقف زحف العلمانية على المجتمعات الإسلامية.

أما على مستوى الإخفاق، فأبرزها الفشل في الوصول إلى صيغة تعايش مع الدولة والنظم السياسية المتعاقبة، يقول: «فتكرس الصدام الذي أضرّ بالمصالح العليا للمجتمعات الإسلامية، وقويت شوكة غلاة العلمانية الذين يستقوون بالخارج، ويهددون الدين بشكل مباشر، ومع ذلك فإننا لا نرى الطريق مفتوحاً لعودة الوفاق في ضوء التحولات الدولية الجارية والجارفة»[35]. كذلك فشلت الصحوة في حصار المنهج التكفيري الذي شوّه صورتها، كما لم تستطع الصحوة أن تطرح صيغة متكاملة للعمل الإسلامي، ولم تستطع وقف تضخيم البعض لعدد من المسائل العقدية، التي أصبحت معياراً لتقييم الناس وتقسيمهم، وفشل الصحوة في الوصول إلى صيغ عملية للتعامل مع قضايا المجتمع أو في إدارة الدولة، كما لم تستطع بشكل كامل أن تتصدى للتغريب في مجتمعاتها.

رؤية نقدية

الواقع أن ما طرحه الدكتور طارق الزمر يشكل أهمية في مسار التفكير داخل القيادات في جماعة الجهاد، فهو يعبّر عن نسق فكري قابل للانفتاح والتعاطي مع المعطيات الجديدة داخلياً وخارجياً، ولا شك أنه يمثل تطوراً في أدبيات جماعة الجهاد التي أصدرت

35- المرجع السابق، ص145.

مجموعة من المقولات الفقهية، وأخذت في تحريكها في صيغ صدامية، من أجل إنشاء وإقامة الدولة الإسلامية، لكن هذا التطور لا يعني عدم مناقشة ما طرحه الرجل من أفكار، حيث إن مساءلة تلك الأفكار تكشف عن أن الواقع الذي دعا إلى إدراكه جيداً، مازال يحتاج إلى أن يدركه هو كما هو موجود، وبدون تفسيرات أيديولوجية مسبقة.

الكتاب في مجمله يتحدث في عموميات وكليات، سواء في حديثه عن إدراك الواقع الدولي المعاصر وطبيعة القوة والمشروع الأميركي فيه، أم في علاقة هذا الواقع والقوة الأميركية بالصحوة الإسلامية؛ فإذا كانت الملائكة تقف عند الكليات والعموميات، فإن الشياطين يستهويها الجزئيات لأنها مناط الاختلاف والانقسام، فالرجل تحدث عن قضايا ربما تجاوزتها الحركة الإسلامية بكثير، أو أصاب الكثير من الجماهير الإسلامية والحركية الملل من كثرة تكرارها، ومن ذلك موقف المشروع الأميركي من الإسلام ومعتنقيه، والرجل يكاد يسلّم بأن جزءاً مما يعانى منه الحركيون الإسلاميون راجع في الأساس إلى طبيعة المؤامرة الأميركية عليه، فنظرية المؤامرة التي عبر عنها طارق في كلماته المنتشرة على طول الكتاب حول المخططات الأميركية، وخطط اليمين الأميركي، ليست كافية، رغم أهميتها، لتفسير الحالة الصدامية التي نشبت بين الدولة وبين التيارات الإسلامية الجهادية في فترات متعددة، وفي عدد من البلدان الإسلامية، حيث إن الذات الحركية الإسلامية لم تكن مظلومة على طول المواجهة التي جرت، وإن كانت أكثر من عانى من الظلم والمواجهة.

فالحركة الجهادية كانت نظرتها إلى الدولة الإسلامية وضرورة إقامتها نظرة بسيطة، لا تختلف كثيراً عن نظرة الانقلابيين العسكريين في أن السيطرة على دولاب الدولة ومقدراتها من خلال الإسلاميين كفيل بجعلها «دولة إسلامية»، فلم يكن هناك إدراك لطبيعة وحجم التعقيد في إدراك الدولة والبيئة الدولية التي تتحرك فيها، وهو ما جعل المشروع الجهادي في بعض أشكاله أقرب إلى المشروع الانقلابي، الذي لا يمتلك مشروعاً مجتمعياً وسياسياً واقتصادياً لإدارة الحكم، ومن ثم جاءت الأدبيات الجهادية مستدعية للفقه السياسي القديم، دون تطوير أو تجديد، وكأن ما طرحه الأقدمون من رؤية سياسية هي رؤية إسلامية مطلقة.

هذه المقدمة ضرورية لفهم ما طرحه الزمر في كتابه، فالرجل كان أمام إعادة قراءة للواقع وإعادة إدراك له، أكثر من كونه يعيد قراءة مواقفه وفق رؤية شرعية تجديدية، وهو ما أوضحه في أنه يراجع الوسائل التي أثبتت التجربة عدم نجاعتها، وليست مراجعة لمجمل المنطلقات التي قام عليها المشروع الإسلامي، وبالتالي فرغم أنه لم يتحدث عن كيفية إدارة علاقته مع السلطة الوطنية القائمة، خاصة وأنها لا تطبق الحدود الشرعية، مع ما أصاب إدارتها للدولة من تعثر وأزمات اقتصادية واجتماعية، فهو صب جام تحذيراته على الولايات المتحدة ومشاريعها التوسعية والامبراطورية، وهو ما يعني أن الواقع مازال غير مقروء ولا مدرَك بدرجة كافية وشاملة وجيدة.

طرح طارق أن مبادرة وقف العمليات العسكرية في مصر في 1997 هي أهم مراجعة قامت بها الحركة الإسلامية في تاريخها منذ نشأتها، وهو قول يحتاج إلى توقف ونظر. فالمبادرة قد تكون الأهم في تاريخ الحركة الجهادية أو التيارات التي توسلت بالعنف للوصول إلى غاياتها الدينية، لكن تبقى المراجعة التي قامت بها جماعة الإخوان المسلمين في نهاية الستينات، لمواجهة الرؤى التكفيرية التي نبتت في السجون المصرية هي الأهم في تاريخ الحركة الإسلامية، من ناحية أن الإخوان قاموا بتلك المراجعة، ليس تحت ضغط الواقع والسجون، لأن تلك الفترة كانت تحتضن بيئة قابلة للفكر التكفيري بسبب عنف الدولة الناصرية تجاه الإسلاميين، الذي تجاوز كل حدّ، ناهيك عن توجهاتها الاشتراكية، ومن ثم فما قام به الإخوان هو مراجعة ضد ما تفرضه البيئة السجنية من أمراض تكفيرية، والعودة بالحركة الإسلامية إلى شقها الانفتاحي الدعوي غير المغالي والعنيف، فلم يكن تعبيراً عن هزيمة عسكرية أو فكرية أمام الدولة المصرية، أو جاء تحت إشراف القيادات الأمنية في السجون، ولذا كان الإخوان يبايعون في السجن على كتاب «دعاة لا قضاة»، ومن يوافق على ما فيه يكون إخوانياً... أما مراجعة الجماعات الجهادية، والتي استخدمت العنف ضد الدولة، فكانت -رغم أهميتها- تعبيراً عن هزيمة عسكرية وفكرية أمام الدولة المصرية، وجاءت هذه المراجعات كنوع من النضج المشوب بالانكسار لدى تلك القيادات، أو بتعبير آخر هو اختيار أملاه الواقع المأزوم، ثم بحثت تلك القيادات عن أسانيده الفقهية والشرعية، الأدلة وأعلن مبادرتها.

يوجد تساؤل على ما يطرحه كتاب طارق الزمر، وهو هل هناك تلاقٍ بين رؤيته في مقاومة المشروع الأميركي بكافة السبل، حتى ولو بالقوة في مناطق الاحتلال والمقاومة، وبين التغير الفكري في تنظيم الجهاد والقاعدة، اللذين أصبحا يتبنيان مقارعة العدو البعيد (الولايات المتحدة) وليس القريب (الأنظمة الحاكمة)، أو التعامل مع رأس الحية وترك ذنبها. فكتاب «مراجعات لا تراجعات» هو أشبه بالكتاب الذي يستعرض المشروع الأميركي ومواقفه المعادية للصحوة الإسلامية، ويبني استراتيجية متنوعة للتعامل مع ذلك المشروع في ظل الإدارة الأميركية الجمهورية اليمينية بقيادة الرئيس بوش الابن، لكن الكتاب يحمل قدراً غير قليل من الصمت في التعامل مع الأنظمة السياسية القائمة، وهو ما يثير تساؤلاً حول مواضع الالتقاء والاختلاف مع القاعدة، وهل يعبر ذلك عن تغير في توجه الجماعات الجهادية فكرياً؟

حمل الكتاب قدراً من التبسيط الكبير للسياسة الأميركية في ما يتعلق باليمين الأميركي، الذي يعبِّر عنه الحزب الجمهوري، ومن ذلك أن الديموقراطيين قد يكونون أكثر تفهماً للمطالب الإسلامية في حال فشل الجمهوريين في الخارج، رغم أن الولايات المتحدة دولة مؤسسية عريقة. وبالنسبة للمشاريع المتعلقة بالدولة، فإنها تتجاوز شخص الرئيس ومؤسسة الرئاسة نفسها... لكن الرؤية التبسيطية التي يطرحها للمشروع الأميركي، هي أنه في حالة فشله لابد أن يكون الإسلاميون قادرين على استغلال نتائج هذا الفشل!

وما يقلق في ما يطرحه الكتاب، هو استراتيجية الموادعة التي يقترحها طارق في حالة الاستضعاف، التي تدفع إلى تبني حوار الحضارات، وهي رؤية لا تبتعد كثيراً عما طرحه سيد إمام في وثيقة ترشيد العمل الجهادي، وهي رؤية تثير المخاوف من الإسلاميين في عمومهم، وتصورهم وكأنهم يتبنون استراتيجيتين، إحداهما أثناء القوة والغلبة، والأخرى أثناء الاستضعاف، وهو ما يجعل التحالفات متغيرة، والاستقرار مرتبط دائماً بميزان القوة، وليس بغايات المشروع الإسلامي.

كتاب:

ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم

المؤلف:
السيد إمام بن عبد العزيز الشريف(*)

قراءة: صباح محمد فرج

لم ينل كتاب أو مؤلف من اهتمام إعلامي ودولي ما ناله كتاب عبد القادر بن عبد العزيز الذي نعرض له، وثيقة ترشيد العمل الجهادي، وهو اهتمام يأتي من مكانة صاحبه الذي يعد أبرز منظري الفكر الجهادي تاريخياً، والأمير السابق لتنظيم جماعة الجهاد المصرية.

يبدأ مؤلف الكتاب بتوضيح السبب الذي دعاه إلى مراجعة أفكار تنظيم الجهاد، وهو انتشار المخالفات الشرعية في ممارسات الجماعات الإسلامية، أثناء صداماتها المتكررة مع السلطات في الدول التي تعيش فيها، وذلك استناداً منها إلى مبدأ التترس، وهو ما أدى إلى قيامها بسفك الدماء وإتلاف الأموال على الجنسية والمذهب.

(*) المعروف بعبد القادر بن عبد العزيز، والشهير بالدكتور فضل، الأمير الأول ومنظّر تنظيم الجهاد في مصر. والوثيقة منشورة بجريدة الجريدة الكويتية على حلقات.

وينتقل المؤلف بعدها إلى بيان حال بلاد المسلمين المعاصر، بعد أن امتدت الخلافة بعد وفاة الرسول، وانتشرت دولة الإسلام من مشارق الأرض إلى مغاربها ومن شمالها إلى جنوبها، وكيف انهارت الدولة الإسلامية مع سقوط الدولة العثمانية وتقسيمها إلى دول ضعيفة، فتم نهب ثرواتها مع انتشار الفساد والتخلف، إلى جانب انتشار الثقافة الأوروبية، وصاحب ذلك قيام إسرائيل بدعم من الدول الغربية في قلب العالم العربي والإسلامي، ويرى المؤلف أن كل تلك الظروف تستدعي تحكيم شريعة الله كوسيلة لصلاح البلاد والعباد، مع كون تحكيم الشريعة واجباً على كل مسلم يختلُ إيمانُه بترك هذا الواجب.

وانتقل بعدها إلى الحديث عن المسالك التي سلكتها الجماعات الإسلامية لتحكيم الشريعة، مما جعل بعضها يصطدم بالسلطات الحاكمة في بلادها، أو مع دول عظمى، أو رعاياها تحت راية الجهاد في سبيل الله، وهو ما حدا بالكثير من هؤلاء للوقوع في مخالفات شرعية، وفي إطار ذلك يشير المؤلف إلى أن الموقعين على هذه الوثيقة يعلنون عن عدم رضاهم عن تلك المخالفات، وما أدت إليه من مفاسد، ويؤكدون على وجود ضوابط شرعية لفقه الجهاد، ومن ثم يعلن التزامهم بتلك الضوابط.

ويتحدث المؤلف تفصيلاً عن تلك الضوابط بداية، بالتأكيد على أن الدين الإسلامي هو الدين الذي ختم به الله الديانات السماوية، وهو ما يعني أن الله لن يحاسب جميع خلقه منذ بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا على أساس هذا الدين، ومن ثم فمن من خرج عنه فهو كافر.

وينتقل بعد ذلك لبيان درجات المخالفة، بداية بمرتكب الصغائر ومرتكب الكبائر ومن وقع في الكفر، وكيف أن للمسلم أن يتوب عن تلك المخالفات، وأن يقبل الله توبته.

أما عن ضوابط الجهاد، فيشير المؤلف إلى أن تحقيق العبودية لله في الجهاد تعني تقديم العبد لمراد ربه على مراد نفسه، ولكن مع شرط أن يعرف المسلم ما أوجبه الله عليه في الجهاد، وفي حدود استطاعته، دون أن يكون فوق طاقته ولا يتناسب مع حاجته، فالمسلم مطالَب بالعمل وفق الشريعة، وله أجره عند الله بقدر سعيه حسب طاقته، وينهى المؤلف هنا عن أن يخضع الجهاد كهدف لمبدأ الغاية تبرر الوسيلة.

وتحت عنوان التكليف منوط بالعقل والعلم والقدرة، يؤكد المؤلف على أنه لا تكليف عند العجز وعدم القدرة، ومن ثم فإن العلم بالشرع هو طريق لمعرفة الله وما يريد، ومن ثم فلا يجوز لمسلم أن يفعل شيئاً دون أن يعرف حكمه في شرع الله.

وطريق التعلم هو أن يسأل المسلم الأمناء من أهل العلم، ولا يسأل الجاهلين، لكون طلب العلم فريضة على كل مسلم، وليعلم بذلك ما فرضه الله عليه من الواجب والحلال والحرام.

وانطلاقاً من ذلك ينتقل المؤلف إلى الحديث عن طلب العلم في مقام الجهاد، فلا يجوز لغير المؤهلين شرعياً من أفراد الجماعات الجهادية تنزيل ما في كتب السلف من أحكام مطلقة على واقعنا الحاضر، ومن ثم لا يجوز العمل بما في كتب العلم دون فتوى من مؤهل لذلك، كما لا يجب الاعتماد على ما ينشر على شبكة الإنترنت من دون التدبر للأهلية الشرعية للناشر، خاصة في ما يتعلق بأمور التحريض على الصدام مع غير المسلمين، فلا تؤخذ بفتوى أحد في الأمور الحرجة من سفك الدماء والأموال، إلا بحجة ودليل شرعي من الكتاب والسنّة أو الإجماع أو القياس، حيث أن الاحتياط في هذه الأمور في غاية الوجوب.

وفي هذا الإطار يؤكد المؤلف على أنه لا أحد معصوم من الأمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، بداية بالصحابة مروراً بالعلماء وحتى الآن. ويحذر كذلك من فقه التبرير، والذي يقصد به أن يستحسن المرء أمراً ما، أو يرتكب حماقة، ثم يبحث لها عن دليل في الكتاب والسنّة يبرّر به تصرفه.

ويردّ المؤلف على من يرفضون وثيقته «ترشيد الجهاد في مصر والعالم» بدعوى أنه لا ولاية لأسير، مؤكداً على أن إمام المسلمين إذا وقع في أسر العدو باقٍ على إمامته، لا تنخلع عنه ما دام غير ميؤوس من خلاصه. ويؤكد المؤلف في هذا الصدد على أنه لم يدّع الولاية على أحد، كما أنه لا يلزم أحداً بقوله بدعوى السمع والطاعة للقيادة، وإنما هي مجرد نصيحة.

كما يشير إلى القول بأن إقرار المكره أو المضطهد ومنه الأسير لا أثر له إلا في الأمور التي لا تثبت إلا بإقراره، مثل ارتكاب جريمة أو تطليق امرأته، ويؤكد على أنه يتراجع عن أي شيء في كتاباته السابقة يخالف الدليل الشرعي الصحيح.

وتحت عنوان «القدرة والاستطاعة»، يرى المؤلف أن الإسلام كرسالة اشتمل على كل الخيارات الشرعية الواجبة على المسلمين، من التخفي وكتمان الإيمان، إلى الاعتزال والهجرة إلى الحبشة ثم إلى المدينة، إلى العفو والصفح والإعراض عن المشركين، إلى احتمال أذى المشركين بالقول والفعل والصبر على ذلك، إلى جهاد الكفار من المشركين والمرتدّين وأهل الكتاب بالنفس والمال واللسان، إلى عقد الصلح والمعاهدات، فقد تدرج الله بالمسلمين في التشريع بحسب التدرج في قدرتهم، من غاية الاستضعاف إلى غاية التمكن والتمكين، هو أن تكون للمسلمين دار لهم الكلمة العليا فيها ويتمكنون من حمايتها.

وما يجب على المتمكن لا يجب على المستضعف، فالمستضعف لا يجب عليه تغيير المنكر باليد، ولكن أمامه خيارات أخرى، ويرى المؤلف أن أحوال الجماعات الإسلامية الساعية إلى تطبيق الشريعة والنهي عن المنكر في معظم بلدان المسلمين، تتراوح بين العجز والاستضعاف، والسوابق والتجارب المريرة التي خاضتها هذه الجماعات خير شاهد على ذلك.

ويضيف خلال حديثه عن ضوابط الجهاد، إلى أن فاقد النفقة لا يجب عليه الجهاد وإن كان فرض عين، فمن فقد النفقة فهو غير مستطيع، وبالتالي يسقط عنه وجوب الجهاد لعدم استكمال القدرة على القيام به. ويسوق على ذلك عدد نماذج من السيرة النبوية، وينتقد هنا من يوجب على نفسه ما أسقط الله وجوبه عنه، ثم يسلك للقيام بذلك مسالك محرمة لتحصيل الأموال بحجة التجهيز للجهاد، مثل خطف الرهائن الأبرياء لطلب الفدية، أو السطو على أموال المعصومين، بتطبيقهم مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، ويؤكد في هذا الصدد على أن من استولى على مال حرام ليؤدي طاعة، فإن استيلاءه حرام وطاعته فاسدة غير مقبولة عند الله.

ويواصل المؤلف تفصيله ضوابط الجهاد، ومنها وجوب إذن الوالدين، وإذن الدائن ويبرر ذلك بأنه من باب تقديم الأهم عند تزاحم الواجبات فلا يجوز أن يخرج المسلم للجهاد إلا بإذن والديه، كما لا يجوز أن يخرج المسلم المدين للجهاد إلا بإذن الدائن، إلا أن يترك وفاءً أو كفيلاً بدينه، وينتقد في ذلك خروج العديد من الشباب المسلم دون حتى

علم والديه، مع إشارته إلى رأي الفقهاء في ما يتعلق بالخروج للجهاد، إذا كان فيه مضيعة للوالدين وهلاك لهما.

ومن ضوابط الجهاد أيضاً كما يذكر المؤلف، وتحت عنوان المحافظة على ذات المسلمين وقوتهم من مقاصد الشريعة، يؤكد المؤلف على أن المقصود من الجهاد إظهار الدين والتمكين لأهله، إلا أن حفظ الدين لا يكون مقدماً على حفظ النفس إلا في الضرورات الشرعية الخمس، وحين يغلب على الظن النصر وإظهار الدين، يكون الجهاد مقدماً على النفس، أما إذا غلب على الظن هلاك النفوس والإضرار بالمسلمين، فهنا تجب المحافظة على المسلمين ولا يجوز تعريضهم هم أو ذراريهم لمهالك يمكن اجتنابها، وساق على ذلك العديد من الأدلة منها: جواز كتمان الإيمان، كما أن الله سبحانه لم يوجب الجهاد ولا الولاء والبراء ولا تغيير المنكر باليد على المسلمين حال ضعفهم بمكة قبل الهجرة، لأن هذه الواجبات الثلاثة، وإن كان فيها إظهار للدين، فإنها كانت مضرّة بهم، هذا كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يوجب الجهاد -بعد تشريعه- على من عجز عن الهجرة من المستضعفين بمكة إبقاءً على نفوسهم.

وفي إطار ذلك أشار إلى عدم جواز الدفع بالمسلمين إلى مواجهة غير متكافئة مع أعدائهم، إبقاءً على حياتهم، ومن أجل هذا ورد التخفيف من وجوب ثبات المسلم لعشرة من الكفار إلى وجوب ثباته لاثنين فقط، كما أجاز الله للمسلمين الفرار (الانحياز) من مواجهة أعدائهم، مستدلاً بالعديد من الأدلة من الكتاب والسنّة والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي. واستكمالاً لحديثه عن عدم جواز الدفع بالمسلمين إلى مواجهة غير متكافئة، يرى المؤلف أنه حتى ومع المرتدّين، يتصرف المسلمون معهم بحسب قدرتهم ومصلحتهم، مستدلاً على ذلك بموقف الرسول من مسيلمة الكذاب في عهده، رغم أن كفر الردّة أغلظ ولا يمكن السكوت عليه، إلا أن الأساس هو القدرة على المواجهة.

وينهى المؤلف عن الخروج على الحكام في بلاد المسلمين، استناداً إلى عموم الأحاديث النبوية، مبرراً ذلك بأن السوابق من التاريخ الإسلامي أظهرت أن حوادث الخروج على السلطان بسبب المظالم، قد نجم عنها مفاسد كثيرة، حتى في حالة الكفر البين

للحاكم، طالما لم تتوافر القدرة، ويشير إلى أن الجهاد هنا ليس هو الخيار الشرعي الوحيد لمواجهة الواقع غير الشرعي، وإنما هناك خيارات أخرى، كالدعوة والهجرة والعزلة والعفو والصفح والإعراض والصبر على الأذى وكتمان الإيمان.

وتحت عنوان: للجهاد مقدمات ومقومات، يؤكد المؤلف من جديد على أن الجهاد لا بد له من مقدمات ومقومات، تعتبر من شروط وجوبه، فإذا انعدمت سقط الوجوب، ومنها دار الهجرة والنصرة (كالمدينة) أو دار الأمن (كالحبشة بالنسبة للصحابة) أو القاعدة الآمنة (كأبي بصير)، والنفقة اللازمة للجهاد، وتأمين ذراري المسلمين (نسائهم وعيالهم) والتكافؤ في العدد والعدة بين طرفي الصدام، والفئة التي يمكن التحيز إليها، وتميز الصفوف حتى لا تنتهك دماء المعصومين وحرمتهم. كل هذه المقومات مفقودة بما يجعل الجهاد لا يؤدي إلى النتيجة المرجوة من إظهار الدين وتحكيم الشريعة، مشيراً إلى أن هذا هو واقع حال الجماعات الإسلامية في بلاد المسلمين وهو ما جعل هذه الجماعات تفشل في تحقيق أهدافها من الجهاد، خاصة في ما يتعلق بتطبيق حكم الشريعة.

وقد أشار المؤلف تفصيلا إلى المحظورات الشرعية التي وقعت فيها هذه الجماعات، جراء عدم توافر مقومات الجهاد هذه ومقدماته، ويصل المؤلف إلى خلاصة مفادها أن الصدام مع السلطات الحاكمة في بلاد المسلمين، لأجل تحكيم الشريعة في مصر وما يشبهها من البلاد، لا يجب في ضوء الظروف السابقة، سواء كان هذا باسم الجهاد، أو باسم تغيير المنكرات باليد، كل هذا لا يجوز ولا يجب، ولا يجوز التعرض لقوات هذه الحكومات (من الجيش والشرطة وقوات الأمن) بالأذى، لما في ذلك من المفاسد الكثيرة.

وانتقل في هذا الإطار لتفصيل عدد من العمليات التي قامت بها جماعة الجهاد، في ضوء سعيها لتغيير الوضع القائم بالقوة، منها العملية الأولى للتنظيم في 18 أغسطس (آب) 1993، والتي استهدفت وزير الداخلية آنذاك حسن الألفي، وأخفقت في تحقيق هدفها، وتكبدت الجماعة خسائر مالية وبشرية واسعة، مع تزايد عدد أعضائها المعتقلين، وتلتها محاولة اغتيال الدكتور عاطف صدقي، رئيس الوزراء الأسبق في 26 سبتمبر (أيلول) 1993، وإخفاقها أيضاً في تحقيق هدفها.

وفي إطار تناول المؤلف الموانع التي ينهى عنها في ما يتعلق بقيام الجماعات الجهادية بالقتال، ينتقل للنهي عن التعرض بالأذى للأجانب والسياح في بلاد المسلمين، ويسوق عدداً من المبررات التي يستند إليها في هذا النهي منها: أنهم قد يكون فيهم مسلمون، وأن هؤلاء الأجانب قد يقدمون إلى بلاد المسلمين بدعوة أو بعقد عمل من مسلم صاحب عمل أو صاحب شركة سياحة، وهذا أمان شرعي صحيح لا شك فيه، كما أن الأصل في التعامل مع الكفار هو المعاملة بالمثل، إلا في ما لا يجوز شرعاً، وطالما يأمن المسلمون في الخارج فلا يجوز مساس هؤلاء الرعايا في بلادنا، وأنه إذا كانت للمسلم خصومة مع حكومة بلده أو مع حكومة بلد الأجانب وهو عاجز عن النيل من خصمه، فلماذا يدفع هؤلاء الثمن، ومعظمهم ممن لا يجوز للمسلم أن يتعمد قتلهم ابتداءً، وإن تيقّن كفرهم. ويضيف المؤلف أن هؤلاء الأجانب والسياح في جملتهم ما جاءوا بلاد المسلمين لحرب أو لقتال، فتجري عليهم المعاملة بالحسنى.

ويصل في نهاية حديثه عن تلك المبررات التي تمنع القتال، إلى تحذير مفاده أنه لا يجوز التعرض بالأذى من قتل أو نهب أو غيره للأجانب والسياح القادمين والمقيمين في بلاد المسلمين، كما لا يجوز بأي حال الحكم بإسلام إنسان أو كفره أو استحلال قتله بناءً على لون بشرته أو شعره أو لأنه يتكلم لغة أجنبية أو لأنه يلبس ثياباً إفرنجية.

وهو هنا يريد أن يؤكد على حرمة الدماء لأي سبب ظاهري، وقد اعترض عليه المعترضون -شأن هاني السباعي والظواهري- سخرية بأنهم لا يعرفون من يقتل بسبب لون الشعر.

وبعد حديثه عن موانع قتل وقتال الأجانب في دار الإسلام، انتقل المؤلف إلى الحديث عن الموقف من الأجانب في بلادهم إذا ما دخلها مسلمون، فتحت عنوان: «نهي من دخل بلاد الأجانب بإذنهم عن الغدر بهم» يرى المؤلف أن ما يفعله بعض المسلمين اليوم من القيام بعمليات جهادية داخل بلاد الكفار، نرى أنه لا يجوز شرعاً ويسوق سببين لهذا الرأي هما:

الأول: أن انتشار المسلمين في معظم بلدان العالم في هذا الزمان، يجعل من المحتمل إصابة مسلمين، سواء من سكانها الأصليين أو من الوافدين إليها، كما أنه لا ضرورة من العمليات الحربية داخل بلاد الكفار، لأنها من العمليات الهجومية (جهاد الطلب)، الذي لا ضرر على المسلمين من تركه أو تأجيله، ناهياً عن الاستناد إلى مبدأ التترس في هذا الصدد، الذي يجوز الاستناد إليه في جهاد الدفع.

الثاني: يتناوله المؤلف ضمن حديثه عن حقيقة عقد الأمان، عصمة الدم والمال، حيث أكد على أنه من دخل بلاد الكفار لعمل أو تجارة أو دراسة أو سياحة ونحوها بأمانهم، لا يحل له خيانتهم، حيث إنهم يحترمون دمه وماله إذا ما تم الاعتداء عليه داخل بلادهم، ومن الخيانة والغدر بهؤلاء في دارهم، الاعتداء على دمائهم وأموالهم وأعراضهم، وتفجير طائراتهم وقطاراتهم وعمائرهم وفنادقهم.

وفي الإطار ذاته يتحدث المؤلف عن عدم جواز قتل المدنيين في بلاد الكفار، ويردّ هنا على من يجيزون قتل المدنيين (غير المقاتلين من الكفار) في بلاد الكفار، لجواز قتل الترس الكافر (الدروع البشرية)، وينتقل كذلك للنهي عن قتل المدنيين في بلاد المسلمين، وذلك أثناء الصدام مع السلطات الحاكمة في بلاد المسلمين من أجل تحكيم الشريعة، أو استهداف هؤلاء المدنيين، مع العجز عن الصدام مع الحكومات، فلجأ إلى ذلك لأن المدنيين أهداف سهلة، لا حراسة عليها ولا حماية، كما يردّ على من يستندون إلى استهداف المدنيين لانتشار الفسق والمعاصي بينهم، والسكوت على ذلك، حيث يرى المؤلف أن الفسق والمعاصي لا تخرج فاعلها من الإسلام، كما أن السكوت عن المنكرات أو الكفر ليس دليل الرضا، وفي ضوء حديثه عن مستور الحال، يرى المؤلف أن من كان ظاهره الإسلام ولم يظهر منه ما ينقض إسلامه، فهذا معصوم الدم والمال، ومن ثم فإن تعمد قتله من أعظم الكبائر.

وينتقل في الإطار ذاته للحديث عن مجهول الحال، وهو من لم يظهر منه ما يدلّ على إسلامه أو كفره، وهذا حال كثير من الناس، فيجب الكف عنه، ولا يتعرض له المسلم بأذى، ويتحدث هنا عن مواضع التبين الواجب، مؤكداً على أنه لا يجب تبين حاله إلا في

المعاملات التي يشترط فيها معرفة الديانة أو العدالة، فالتبين درجتان: تبيّن الإسلام في ما يشترط فيه الإسلام من المعاملات، وتبين العدالة في المعاملات التي تشترط لها العدالة، ليصل في النهاية إلى التأكيد على أنه لا يجوز قتل المدنيين في بلاد المسلمين، وفيهم المسلم وغير المسلم وفيهم مستور الحال ومجهول الحال، حيث إن قتلهم يتراوح بين الحرام القطعي وبين الشبهة.

وتحت عنوان «اختلاف المذهب»، يؤكد المؤلف أنه لا يجوز التعرض للمنتسبين إلى الإسلام، بسبب اختلاف المذهب، خاصة وأن هذا من بين البدع التي انتشرت في هذا الزمان بين المسلمين.

وتحت عنوان «عدم جواز الفرح أو التفاخر بالمعاصي» يحذر المؤلف الذين يقومون بالمخالفات الشرعية، التي سبقت الإشارة إليها، من قبيل ضرب الأجانب والسياح في بلادنا، والعمليات القتالية داخل بلاد الأجانب، وكذلك قتل المدنيين، من الفرح والسرور بهذه المعاصي والتفاخر بها، لأن هذا من باب الجهل بالدين ومن نقص الإيمان.

وينتقل المؤلف بعد ذلك للحديث تفصيلاً عن ضوابط التكفير في الشريعة، فيشير بداية إلى أن التكفير، بضوابطه الشرعية، هو حكم شرعي ليس بدعة ولا ولا تهمة، ورد في كتاب الله وسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا ينبغي الاستخفاف به، لأن الاستخفاف بالأحكام الشرعية كفر، والكافر نوعان كما أوضح، الكافر الأصلي والمرتدّ، مشيراً إلى أن أحكام الكفار الأصليين مذكورة في أبواب الجهاد من كتب الفقه، كما أن أحكام المرتدّين مذكورة في أبواب الردّة من كتب الفقه.

ويؤكد على أن التكفير له ضوابط يجب الالتزام بها، حتى لا يتهم أحد بالكفر بغير حق، ولا يقوم بتكفير الناس من ليست لديه الأهلية الشرعية، ومن بين هذه الضوابط النظر في فعل المكلف. والمكلف هو البالغ العاقل، والنظر في النص القاضي بكفر من فعل هذا الفعل: هل النص صريح في الكفر الأكبر أم محتمل؟ النظر في حال المكلف، النظر في الاستتابة بعد عرض التوبة عليه وهي حق له، وذلك بعد القطع بكفره وعدم وجود عذر له، النظر في القدرة على معاقبته، ويقول إن المستضعفين لا يجب عليهم إنزال العقاب،

فهناك فرق بين التكفير وبين إنزال العقوبة. وينهي المؤلف هذا الجزء بتقديمه مجموعة من التنبيهات في ما يتعلق بضوابط التكفير، ويبدأ بالتفريق بين التكفير المطلق وتكفير المعين: التكفير المطلق هو الحكم على الفعل هل هو صريح أم محتمل؟ وكذلك النص المؤثم له هل هو صريح أو محتمل؟ أما تكفير المعين فهو الحكم على الفاعل بعد النظر في حاله وتبين الشروط والموانع، ويرى أن هذه مسألة موكولة إلى القاضي، كما أن الكلام في موضوع التكفير ليس سهلاً ويحتاج إلى قسط من الأهلية الفقهية، والدراسة الشرعية التفصيلية الطويلة، ويضيف أيضاً أن موضوع التكفير لا يدرس من كتب العقائد والتوحيد وحدها، بل من كتب الفقه أيضاً، كما لم تبح الشريعة لآحاد الرعية معاقبة عامة الناس، أو إقامة الحدود عليهم، وكذلك فإن إقامة الحدود لا تجب إلا بعد التمكين، وليس على المستضعف شيء من ذلك ولا يأثم بتركه.

وقد أشار في هذا الصدد إلى أنه لا يوجد شيء في الشريعة اسمه قتل كل اليهود والنصارى، الذين يسميهم البعض بالصليبيين، مؤكداً على أن هؤلاء عاشوا رعايا في الدولة الإسلامية كانت لهم حقوق وعليهم واجبات.

وتحت عنوان «مسألة جهاد المنفرد»، يردّ المؤلف على من يقولون بوجوب جهاد المنفرد، بأنه لا يوجد في السيرة ولا في السنّة والكتاب ما يوجب ذلك، ولا لما شرع الله للمسلمين المستضعفين كتمان إيمانهم أو التخفي أو الهجرة لحين تقوى شوكتهم، مستدلاً بعدم خروج الرسول صلى الله عليه وسلم للجهاد أو القتال وحده، وهنا يقول إن جهاد المنفرد جائز في حال أن يغلب على ظن المنفرد أن قتاله سيعود بنفع على الدين وأهله، لأن هذا هو مقصود الجهاد، وألا يعود قتال المنفرد بضرر على الدين وأهله.

ويسوق المؤلف عدداً من التنبيهات تتعلق بالأدلّة التي يستند إليها الكثيرون من الجماعات الإسلامية في قتال المنفرد، استناداً إلى بعض الآيات أو الأحاديث النبوية، منها أن الأحكام الشرعية لا تؤخذ من آية واحدة أو حديث، بدون جمعها مع ما يقيدها أو يخصصها من بقية الأدلة الواردة في المسألة نفسها، والتي قد تخفي على العامة، كما أن هناك حداً أدنى مطلوباً من التكافؤ في العدد والعدة بين المسلمين وأعدائهم، إذا اختل هذا

الحدّ لم يجب على المسلمين الثبات في الحرب، يضاف إلى ذلك أن قرار الحرب والجهاد لا يعتمد على الأحكام الفقهية وحدها، وإنما مع الخبرة العسكرية، وينتقل المؤلف في إطار ذلك إلى الحديث عن دفع الديات عن المسلمين، الذين يقتلون في العمليات التي قامت بها الجماعات الإسلامية، وكذلك دفع ديات قتلى الكفار، الذين أعلنوا إسلامهم وكفوا عن القتال حال الحرب، والذين ينطبق عليهم حكم مجهولي الحال.

و ينهى المؤلف عن جهاد الفرد الذي يشتمل على عدوان منهي عنه شرعاً، كالعدوان على دماء وأموال من لا يجوز له التعرض لهم من المسلمين وغير المسلمين.

وينهي المؤلف «وثيقة ترشيد الجهاد» بعدد من النصائح، التي يستهدف بها أعضاء وأتباع الجماعات الإسلامية وعموم المسلمين. تتعدد تلك التنبيهات لتشمل مختلف نواحي حياة الفرد المسلم، ويبدأها بالحثّ على تعلم أمور الدين، إذ إن هناك أموراً في الدين يجب على كل مسلم أن يتعلمها قبل البلوغ، الذي هو وقت جريان قلم التكليف، بحيث لا يقدم الفرد المسلم على فعل شيء إلا بعد معرفة حكمه الشرعي، من جهة الأحكام التكليفية الخمسة، (الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه)، وذلك بعد إلمامه بالأحكام التكليفية، ويشير المؤلف إلى عدد من المراجع التي تعد أساساً للفقه والتفسير واللغة وغيرها.

أما النصيحة الثانية فتتمثل في العلم لأجل العمل، ويفسرها بضرورة أن يعمل الفرد بما تعلمه من دينه قدر المستطاع وفي حدود قدرته. وتحت عنوان «المبني على الفاسد فاسد» يحذر المؤلف من فعل ما لا يحل ليؤدي الفرد ما لا يجب عليه، كأن يسرق ليتصدق، أو يسطو على أموال الآخرين لتمويل الجهاد. وينصح المؤلف كذلك بألا يكتفيَ الفرد برأيه في أموره، ولكن عليه أن يستشير من هم أعلم منه، وأكثر منه خبرة، وأكبر منه سناً من الأمناء. كما يشير المؤلف إلى أن الحكم الشرعي لا يترتب على السبب وحده، بل لا بد من النظر في الشرط والمانع.

وفي الإطار ذاته ينصح المؤلف بألا يقوم الفرد المسلم بإلغاء عقله وتسليمه للآخرين، وذلك بدعوى السمع والطاعة، والتي هي للدليل من الكتاب والسنّة وليست للأمير، وفي هذا الإطار يحذر مما يقوم به الجهلاء من إشعال الفتن والحرائق. وينصح المؤلف

كذلك بالوفاء بالعهود، لكونه واجباً، ولكن إذا كانت المواثيق والعهود تتفق مع الشريعة، وينتقل للتأكيد على طلب ما يجب من الرزق، على اعتبار أنه أفضل من الاشتغال بنوافل العلم والعبادة، ويبرر ذلك بأن المسلم يأثم بتضييع من يعول، ولا يأثم بترك نوافل العلم والعبادة، ويحذر من الاستهانة بالمعاصي فيما يحثّ على الصبر، والرجوع إلى الحق، وعدم التمادي في الباطل، ويدعو إلى الزهد.

وينتقل للحديث عن الجهاد وما يقدمه من نصائح تتعلق به، ويؤكد على ضرورة أن يتحلى المسلم بحسن الخلق مع جميع الناس من المسلمين وغير المسلمين. ويوضح المؤلف ما يقدمه الشرع من تيسير للمسلمين، حيث يؤكد على جواز الأخذ بالأيسر وبالرخصة الشرعية لرفع الحرج ودفع المشقة، ويقدم على ذلك العديد من الأدلة من الكتاب والسنّة، ومن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يجوز الإنكار على من أخذ بما يجوز من الرخصة الشرعية خصوصاً في الشدائد، كما لا يجوز للمسؤولين في الجماعات الإسلامية أن يُلزموا أتباعهم بالعزيمة إذا أرادوا الأخذ بالرخصة.

ويوجه المؤلف نصائحه للجماعات الإسلامية، وضرورة محاسبة النفس والتناهي عن المنكر داخل تلك الجماعات، وكيف أن عدم النهي عن المنكر كان أحد أسباب لعن الله لبعض الأقوام. ويواصل نصيحته بشأن أسرى المسلمين، حيث يؤكد على ضرورة السعي في فك أسرى المسلمين، وهو فرض كفاية على أمة المسلمين، إذا تركوه أثموا جميعهم، وإذا قام به بعضهم سقط الإثم عن الباقين، ويجب السعي في ذلك بكل وسيلة ممكنة. ويوجه المؤلف حديثه لولاة الأمور في بلاد المسلمين، ويقدم لهم العديد من النصائح التي تعود بالنفع على المسلمين، بداية بضرورة تحكيم الشريعة الإسلامية التي يعد تركها إثم، مع العمل على تقليل المفاسد الظاهرة وتشجيع دعاة الإسلام وتيسير عملهم، وتقوية مناهج تدريس الدين الإسلامي، مع العمل على التخلص من البطالة، وتولية الأكفاء الأمناء للمناصب أساس، وهو ما يعد خيراً وصلاحاً وإصلاحاً، ويحذر المؤلف من الوحدة العربية، إذ يعتبرها ضرباً من الأوهام.

ويختم المؤلف نصائحه بالتبشير بانتصار الإسلام، وبقائه وبقاء أهله إلى آخر الزمان، وكذلك أهل العلم بالدين، فإنهم باقون لا ينقطعون من الدنيا. وكذلك فإن حجة الله تعالى على خلقه باقية إلى آخر الزمان، حتى لا يسقط التكليف الشرعي بذهاب الحجة، وتبقى حجة الله تعالى قائمة بحفظه سبحانه لكتابه، كما يؤكد على أن الجهاد في سبيل الله تعالى، ماضٍ لا ينقطع من الدنيا بالكلية إلى آخر الزمان، كما أن القرآن باقٍ ومحفوظ من التبديل.

وينصح المؤلف بضرورة اتقاء الله مع الأعداء، بأن لا يقع المسلمون في القتال المحرم بعدم ترويع الآمنين من المسلمين وغير المسلمين، وفي المقابل يحذر غير المسلمين، سواء حكومات أو رعايا، من استفزاز المسلمين بالقول أو الفعل الذي يسيء إلى الإسلام، أو إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا الصدد يدافع عن أعمال الجهاد المشروعة، والتي تقع من مسلمين في بلاد مختلفة للدفاع عن أراضيهم ضد المعتدين، وما لهذا النوع من الجهاد من فوائد جمة، كما هو في فلسطين وغيرها من البقاع المسلمة التي تتعرض لاعتداء أو احتلال.

ويختم المؤلف الوثيقة بالردّ على المتخوفين أن هذه الوثيقة قد تثبط المجاهدين، ويشير إلى أن هؤلاء المتخوفين ليس لديهم الدليل الشرعي الذي يدعم خوفهم هذا، كما أن ما يقوم به المؤلف في الوثيقة من ردّ المخالفين عن مخالفتهم بالنصيحة، إنما هو نصرة لهم لا تثبيط، كما يؤكد أنه إنما يبرأ في تلك الوثيقة من الأفعال والمخالفات التي يقوم بها أعضاء الجماعات الجهادية، وليس منهم كأفراد، ويفرّق في هذا الصدد بين المؤمن والكافر في البراءة، مؤكداً على أنه لا يحلّ لمسلم أن يتبرأ من مسلم، وإنما يتبرأ من معصيته إن عصى، كما ينكر على بعض الجماعات بنصح وتعنيف من يقومون بارتكاب ذنب أو مخالفة علناً. ويؤكد المؤلف على ضرورة أن يُنصح في السر من أذنب في السر، أما المجاهر أو المفاخر بذنبه فيجب نصحه والإنكار عليه علناً كي لا يقلّده غيره.

ملاحظات ختامية

يمكن أن نسوق بعض الملاحظات الختامية على وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم منها:

- قام المؤلف على مدار الوثيقة منذ بدايتها وحتى نهايتها بالاستدلال بآيات من القرآن الكريم وبأحاديث نبوية، وبعدد مما كتب كبار علماء المسلمين، في محاولة لتقديم أدلة دامغة على ما يحاول توصيله من خلال هذه الوثيقة، في ما يتعلق بالضوابط الشرعية للجهاد.

- في نهاية الوثيقة يشير إلى أن ما استند إليه من أحاديث وآيات هي من الذاكرة، لعدم وجود مراجع شرعية وقت كتابتها، نظراً لظروف السجن، وما في هذه الوثيقة من أحاديث نبوية أو نُقول عن العلماء، أكثرها بالمعنى لا باللفظ، وذلك بما لا يخلّ بمضمونها، في محاولة إزالة أي لبس عما ورد بها من أحاديث وغيرها.

- يلاحظ أن المؤلف على مدار الوثيقة كان يردّ على المعارضين لها، ولما ورد بها من آراء، مما يعني أنه وخلال كتابته لتلك الوثيقة، قد لاقى معارضة من البعض، كما حاول التغلب على هذه المعارضة بالإقناع للمخالفين وغيرهم، أو كان متوقعاً لردود كثيرة عليها بعد صدورها وهو ما حدث فعلاً.

- لم تفت المؤلف الإشارة دائماً إلى تبرئته مما نُسب إليه من آراء في بعض كتاباته السابقة، والتأكيد على أن بعضها قد تعرض للتحريف والتبديل من قبل بعض الجماعات الإسلامية، كما أسيء فهمه واستخدامه من البعض الآخر، وتبرأ كذلك مما قد ورد بها من آراء تخالف الشريعة الإسلامية.

كتاب:

إدارة التوحش أخطر مرحلة ستمرّ بالأمة

المؤلف: أبو بكر ناجي

قراءة: علاء حمدي

يشير أبو بكر ناجي أن كتابه يستهدف بالأساس وضع الخطوط العريضة لمشروع أهل التوحيد والجهاد، ومفصلاً لما أسماه إدارة التوحش، على اعتبار أنها ستكون المرحلة القادمة التي ستمرّ بها الأمة الإسلامية، والتي يصفها بأنها ستكون أخطر مرحلة، إلا إذا نجحت الأمة في إدارة هذا التوحش، لتكون تلك المرحلة المعبر لدولة الإسلام المنتظرة منذ سقوط الخلافة، وإذا أخفقت ستتجه إلى مزيد من التوحش. مما يعني أنها ستتجه إلى الأسوأ.

يتكون كتاب «إدارة التوحش»، لمؤلفه المنسوب إليه توقيع «أبي بكر ناجي» من 112 صفحة، وينقسم إلى خمسة مباحث، إلى جانب مبحث تمهيدي، وعدد من المقالات التي ضمنها المؤلف الكتاب في نهايته.

في المقدمة يشير المؤلف إلى المشاريع التي وضعتها التيارات الإسلامية، لإخراج الأمة الإسلامية مما هي عليه من وهن، والتي من أبرزها خمسة مشروعات مكتوبة وضعتها خمسة تيارات مختلفة هي:

1 - تيار السلفية الجهادية.

2 - تيار سلفية الصحوة الذي يرمز له سلمان العودة وسفر الحوالي.

3 - تيار الإخوان (الحركة الأم، التنظيم الدولي).

4 - تيار إخوان الترابي.

5 - تيار الجهاد الشعبي (مثل حركة حماس وجبهة تحرير مورو وغيرها).

ويُعرِّف المؤلف إدارة التوحش بأنها «منطقة تخضع لقانون الغاب بصورته البدائية، يتعطش أهلها الأخيار منهم، بل وعقلاء الأشرار، لمن يدير هذا التوحش، بل ويقبلون أن يدير هذا التوحش أي تنظيم، أخياراً كانوا أم أشراراً، إلا أن إدارة الأشرار لهذا التوحش من الممكن أن تحول هذه المنطقة إلى مزيد من التوحش»، ويطلق عليها إدارة الفوضى المتوحشة، وفي إطار ذلك أشار المؤلف إلى مهمات إدارة التوحش في الصورة المثالية، والتي تتفق مع مقاصد الشرع.

أما عن السوابق التاريخية والمعاصرة لإدارة التوحش، فقد أشار المؤلف إلى عدد منها، مثل السنوات الأولى من بعد الهجرة إلى المدينة، والفترات العصيبة عند سقوط خلافة وقيام أخرى، أو خلال تعرضنا لهجمات خارجية، كالهجمة التترية والهجمات الصليبية. ورغم تأكيد المؤلف على صعوبة قيام إدارة توحش في عصرنا الحالي بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، في ضوء قيام نظام عالمي يستند إلى المؤسسات الدولية، فقد أشار إلى عدد من إدارات التوحش التي قامت في مناطق مختلفة من العالم، منها ما هو إسلامي، ومنها ما هو غير إسلامي.

وينتقل بعدها إلى الحديث عن المراحل التي تسبق وتلي مرحلة إدارة التوحش، مقسما إياها إلى مراحل تمر بها الدول الرئيسية، وهي مرحلة «شوكة النكاية والإنهاك»، ثم مرحلة «إدارة التوحش»، ثم مرحلة «شوكة التمكين» أي قيام الدولة. وهناك مراحل أخرى تمر بها باقي الدول، وهي مرحلة «شوكة النكاية والإنهاك»، ثم مرحلة «التمكين الفتح» و«شوكة التمكين» يأتيان من الخارج.

أما الدول المرشحة لأن تكون ضمن المجموعة الرئيسية، والتي تقوم بعمليات النكاية والإنهاك لقوات العدو، فقد حددها المؤلف في الأردن وبلاد المغرب ونيجيريا وباكستان و«بلاد الحرمين» واليمن. ويعدد المؤلف المقومات التي جعلته يحدد تلك الدول كمناطق لمرحلة النكاية والإنهاك، ثم مرحلة التوحش، وتتمثل في طبيعة نظم الحكم بها، وطبيعة الجغرافيا والتضاريس، وكذلك الناس، فيما يشير إلى أن باقي مناطق العالم الإسلامي، والتي بها مدّ إسلامي جهادي، خاصة بعد أحداث سبتمبر وما تبعها من أحداث، فإنها تعاني من قوة الأنظمة الحاكمة لها، وقوة مركزيتها، مما يجعل من الصعب أن تقوم بها إدارات نكاية أو إنهاك.

ويحدد المؤلف الأهداف المرجو تحقيقها في كل مرحلة من تلك المراحل، مع وضع خطة للعمل وتحديد الأولويات. ففي مرحلة شوكة النكاية والإنهاك تتمثل أبرز الأهداف في جذب شباب جدد للعمل الجهادي، لإنهاك قوات العدو والأنظمة العميلة، وإخراج المناطق المختارة من سيطرة الأنظمة، ومن ثم العمل على إدارة التوحش الذي سيحدث فيها، من خلال الارتقاء بمجموعات النكاية بالتدريب والممارسة العملية، ليكونوا مُهيّئين نفسياً وعملياً لمرحلة إدارة التوحش.

أما عن أهداف إدارة التوحش، فقد أشار إليها المؤلف من قبل في تعريفه لإدارة التوحش، لينتقل بعدها إلى التعريف بخطة العمل اللازمة للتحرك، وأولى خطواتها ضربات متسلسلة لأميركا تنتهي بضربة تستحقها تلك الدولة شرعاً وستنجح قدراً، ثم تنويع وتوسيع ضربات النكاية في العدو الصليبي والصهيوني في كل بقاع العالم الإسلامي، بل وخارجه إن أمكن، ويتطلب العمل على إنجاح تلك الخطة ضرب جميع أنواع الأهداف الجائز ضربها شرعاً، مع التركيز على الأهداف الاقتصادية وخاصة البترول.

وفي المبحث التمهيدي وتحت عنوان «النظام الذي يدير العالم منذ حقبة سايكس/ بيكو»، يشير المؤلف إلى أن سقوط الدول الكبرى والإمبراطوريات عادة ما كان يستتبع قيام إدارات توحش في مناطق مختلفة، حيث لم تستطع دول مكافحة السيطرة على تلك الدول بالكامل. فقد قامت بعض إدارات التوحش عقب سقوط دولة الخلافة العثمانية، ليصبح الوضع وفقاً لما أقرته معاهدة سايكس/بيكو، وليتطور بعدها الوضع إلى ما هو عليه الآن بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وقيام نظام عالمي قائم على المؤسسات، وما تلا ذلك من تغيرات في طبيعة النظام العالمي متمثلا في قطبيه (الولايات المتحدة–الاتحاد السوفياتي) وسقوط الأخير، وقيام دول أخرى.

ويقسم النظم القائمة إلى «الكثير»، وهي التي تسرق مقدرات دولها وتنشر المظالم لنجد أنفسنا أمام شعوب مغيبة وجيوش تم شراؤها، و«القليل» من الشرفاء الذين يرفضون الظلم وينشدون العدل، ومن ثم تسعى تلك القلة إلى استخدام قوتها لتغيير هذا الواقع السيء إلى الأفضل.

وتحت عنوان «وهم القوة - مركزية القوى العظمى بين القوة العسكرية الجبارة والهالة الإعلامية الكاذبة» يلقي الضوء على ما أسماه الهالة الإعلامية الكاذبة، التي تحيط بها القوى العظمى نفسها، من أجل أن تصور قوتها بأنها لا تقهر، وهو ما يدفع باقي الدول للخضوع لها بإرادتها، وذلك بدعم مما تمتلكه من قوة عسكرية وتماسك نسيجها المجتمعي من الداخل.

وينتقل في ضوء ذلك إلى الحديث عن عوامل الفناء الحضاري، التي تتسبب في انهيار هذه الدول، من فساد عقدي وانهيار أخلاقي وترف وغيرها، وهو ما جعله يدعو إلى استغلال تلك الحالة بمحاولة إنهاك تلك القوى اقتصادياً، ونزع الهالة الإعلامية التي تحيطها، لتسقط بذلك هيبتها، كما سقط الاتحاد السوفياتي، مشيراً إلى الضعف الناجم عن التكلفة التي تتحملها تلك القوى جراء الحروب، كعامل فناء سريع لحضارتها.

وفي المقابل أشار إلى نجاح الولايات المتحدة في استيعاب تلك المشكلات وتداركها، لتتمكن من الاستمرار كقطب واحد، وظهور اتجاهين، يرى أحدهما صعوبة فناء

القطب واستعصاء ذلك، ويرى الآخر أنه أضعف من سابقه بكثير، مما يعني إمكانية إنهاكه ليسقط هو الآخر، ويصل في النهاية إلى خلاصة مفادها أن ما سماها «حركة التجديد المعاصرة» رأت القيام بعمليات معينة تجاه الولايات المتحدة بصورة مرتبة ومتتالية، من شأنها إنهاك قواها عسكرياً واقتصادياً، ومن ثم إسقاط هيبتها، مع كسب عناصر جهادية جديدة.

وفي المبحث الثالث الذي يتكون من عشرة فصول، وتحت عنوان «أهم القواعد والسياسات التي تتيسر باتباعها خطة العمل وتتحقق أهداف مرحلة (شوكة النكاية والإنهاك) بصفة عامة وأهداف مرحلة (إدارة التوحش) بصفة خاصة» يتناول المؤلف في الفصل الأول فن إتقان الإدارة، حيث تدور الفكرة المحورية لهذا الفصل حول دعوة المؤلف إلى ضرورة إتقان فن الإدارة، من خلال إقامة تنظيمات إسلامية تمكن العالم الإسلامي من مواجهة متطلبات مرحلة التوحش، وذلك بالاعتماد على المجموعات الجهادية الصغيرة والمتوسطة المنتشرة في مختلف الدول الإسلامية، والتي تمخضت عنها الأحداث التي شهدتها تلك الدول، وذلك بالاعتماد على ذوي الخبرات العلمية والعملية، ولإعداد جيل ثانٍ من الكوادر ذوي الخبرة والمهارة. ولتحقيق ذلك أشار إلى ضرورة الإلمام أكثر بعلم الإدارة.

وتحت عنوان «من يقود» يتناول المؤلف في الفصل الثاني سمات القائد الذي من المفترض أن يقود الأمة خلال المرحلة القادمة، وسمات المدير (من يعتمد القرارات) انطلاقاً من المقولة «ليس كل قائد مدير وليس كل مدير قائد»، ومن ثم ما يجب أن يتوافر في القائد من الجانب الشرعي والواقعي. وقد حدد المؤلف في هذا الصدد الحنكة السياسية والخبرة، مدعومة بالتأصيل الشرعي الدقيق، من خلال الاستناد إلى الراسخين في العلم كشروط للقيادة الناجحة، ويسوق في هذا الصدد خطورة اتخاذ قرارات دون الرجوع إلى ذوي العلم الراسخ، باعتبار ذلك ضرورة خاصة في المرحلة القادمة.

وفي الفصل الثالث، وتحت عنوان «اعتماد القواعد العسكرية المجربة» يشير المؤلف إلى أنه لا مانع من الاستفادة من الخطط والقواعد العسكرية لغير المسلمين، ما لم يكن فيها إثم، ويبرر ذلك بأنه يختصر سنوات طويلة قد يعاني فيها المسلمون من مفاسد

النمطية والعشوائية، فاعتماد الأساليب العلمية المدروسة والقواعد العسكرية المجربة، كما يقول المؤلف، وتطبيقها على الواقع، وتطبيق العلم العسكري، سيؤدي إلى تحقيق الأهداف بدون تعقيد، ومن ثم يسهم في التطور وتحسين الأداء، كما أن تعليم هذه القواعد للأفراد يفتح أمام أعينهم مجالاً واسعاً للابتكار، وقد يخرج منهم قادة أفذاذ.

وينتقل المؤلف في إطار ذلك إلى الحديث تفصيلاً عن بعض القواعد العسكرية التي يمكن الاستفادة منها، فالجيوش النظامية إذا تمركزت فقدت السيطرة، وعلى العكس إذا انتشرت فقدت الفعالية، وقواعد معدل العمليات: فهي إما تصاعدية، أو بمعدل ثابت، أو في صورة أمواج، وأحياناً تكون مراحلنا فيها كل هذه المعدلات. اضرب بقوتك الضاربة وأقصى قوة لديك في أكثر نقاط العدو ضعفاً، إن أقرب وسيلة لهزيمة العدو الأقوى عسكرياً هي استنزافه عسكرياً واقتصادياً، إن أصغر وحدة في العمليات العسكرية ولو كانت كيفية تجهيز وتخزين السلاح وتنظيفه -مثلاً- كلها تخضع لقواعد وضوابط يجب أن يتعلمها كل عضو في تخصصه وفي ما يلزمه على الأقل. ويختم المؤلف الفصل بذكره أسماء بعض المراجع التي يرشحها للقارئ لدراسة القواعد العسكرية وفنون الحرب.

وفي الفصل الرابع، وتحت عنوان «اعتماد الشدة» يؤكد المؤلف على أن الجهاد ما هو إلا شدة وغلظة وإرهاب وإثخان وتشرد، مع التأكيد على عدم الخلط بين الجهاد والإسلام، وأن القتال مع العدو لا يمكن أن يستمر بدون هذه الشدة، إذ لا يمكن أن يستمر الجهاد في ظل الرخاوة، وإلا مني جنوده بالفشل، خاصة وأن أعداءنا -كما قال المؤلف- لن يرحمونا، ويشير في هذا الصدد إلى نماذج عديدة في تاريخ الأمة الإسلامية، تؤكد على أن الشدة مطلوبة في الجهاد، كما أنه بدونها يفشل، وهذا هو الفرق بين العباسيين وغيرهم من خلفاء المسلمين، وكذلك الشدة التي كان عليها أبو بكر الصديق رضي الله عنه في قتاله مع المرتدّين، وهي شدّة لم تكن معهودة من أبي بكر من قبل، وكيف أن أوضاع المسلمين حالياً تشبه ما كان عليه وضعهم فيما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

وفي إطار حديثه عن الشدّة، يشير المؤلف إلى أنها يجب أن يرافقها اقتناع بضرورة دفع الثمن، أي أن العدو يجب أن يدرك أنه ما من إيذاء قد يقع على الأمة الإسلامية بدون دفع الثمن، وهو ما يبثّ اليأس في نفوس الأعداء.

وفي الفصل الخامس يتناول المؤلف موضوعاً ذا صلة بما سبق. فتحت عنوان «تحقيق الشوكة» يعرف المؤلف الشوكة بأنها حصول كل فرد في منطقة التوحش على الولاء من باقي الأفراد، ومن ثم يعطي هو الولاء للباقين، بحيث يكون هو فداءً لهم وهم فداء له. ويؤكد على أهمية هذه الشوكة في مواجهة الأعداء، ويفرق بين الشوكة الصغرى بين أفراد المجموعات الصغيرة، والشوكة الكبرى بين تلك المجموعات التي تتمثل في عقد مكتوب بالدماء، وهذه الشوكة يعجز العدو عن مواجهتها.

وفي إطار حديثه عن الشوكة، يرى المؤلف أن كل فرد أو مجموعة أو جماعة ثبت لها حكم الإسلام ودخلت في الجهاد معنا -كما يقول- على أساس الولاء، فهي جزء في الحركة الجهادية، حتى لو خالفت المنهج الصواب في أمور علمية وعملية، ويسوق نماذج عديدة من التاريخ على صحة ذلك.

ويختم المؤلف حديثه عن الشوكة بالحديث عن كيفية تقدير قوة الشوكة، لكي يتم على أساسها التحرك بناء على معطيات صحيحة، فلا يمكن أن نبني تحركاتنا على تحركات من لا نملك ولاءهم وتوجيههم، وإذا لم يحدث هذا فقد تترتب عليه خسائر جسيمة وغير متوقعة.

وفي الفصل السادس، وتحت عنوان «فهم قواعد اللعبة السياسية للمخالفين والمجاورين جيداً والتحرك في مواجهتها والتعامل معها بسياسة شرعية» يحثّ المؤلف القادة على إتقان علم السياسة، كإتقان العلم العسكري سواء بسواء، في محاولة لفهم سياسة الأعداء والمجاورين من الحركات الإسلامية الأخرى، وتعامل معها بسياسة شرعية، ومن ثم يؤكد المؤلف على أن الاهتمام بفهم قواعد اللعبة السياسية والواقع السياسي للأعداء والمجاورين، ومن ثم إتقان العمل السياسي المنضبط بالسياسة الشرعية في مواجهة هذا الواقع لا يقل أهمية عن العمل العسكري، ويقصد المؤلف هنا أن يكون القرار السياسي صادر من القائد العسكري، بمعنى أنه لا يجب ترك القرار السياسي بأيدي من لا يخوض المعارك العسكرية تحت أية حجة.

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن قواعد اللعبة السياسية للأعداء والمجاورين، بهدف الاستفادة من هذه القواعد ومجاراتهم في تطبيقها، ومن بين هذه القواعد أن المنطلق

الذي يحرك الأعداء منطلق مادي، لذلك فأهم مبادئهم السياسية هو مبدأ المصلحة، لذا يقول المؤلف إنه لابد أن تكون خريطة المصالح واضحة في ذهن قادة العمل لدينا، وهي خريطة مهمة بدرجة أهمية الخرائط العسكرية نفسها.

ويختم المؤلف الفصل بإبداء بعض الملاحظات على هذا الموضوع، منها: لا يكفي أن تكون القيادة السياسية المسلمة على مستوى عالٍ يمكنها من العمل السياسي رفيع المستوى، بل لابد أن تكون القواعد الإسلامية على مستوى رفيع وقدر عال من الإدراك، فالحركات الإسلامية الأخرى الموجودة على الساحة تتفق في سياساتها في نقاط كثيرة، ولكن تختلف في بعض النقاط القليلة، والتي ينبغي فهمها جيداً عند التعامل معهم. ومن أهم فوائد الدراسات السياسية: تحديد ردود الفعل تجاه أي خطوة، فبنية العدو البشرية ضعيفة قتالياً، وإنما يُعوض ذلك باستخدام المعدات.

وفي الفصل السابع وتحت عنوان «الاستقطاب معركة ملتهبة... الإعلام... إتقان الإدارة... رفع الحالة الإيمانية... المخاطبة المباشرة... العفو... التأليف بالمال...» يتحدث المؤلف بداية عن الاستقطاب ويعرفه بأنه «جر الشعوب إلى المعركة بحيث يحدث بين الناس -كل الناس- استقطاب، فيذهب فريق منهم إلى جانب أهل الحق، وفريق إلى جانب أهل الباطل، ويتبقى فريق ثالث محايد ينتظر نتيجة المعركة لينضم للمنتصر. وعلينا جذب تعاطف هذا الفريق وجعله يتمنى انتصار أهل الإيمان، خاصة أنه قد يكون لهذا الفريق دور حاسم في المراحل الأخيرة من المعركة الحالية».

ويرى أنه في مرحلة شوكة النكاية والإنهاك تزداد الحاجة لاستقطاب الأخيار من شباب الأمة، رغم صعوبة تحقيق ذلك في وجود إعلام مضادّ. أما في مرحلة إدارة التوحش فيبدأ الاستقطاب بأخذ أهمية من نوع آخر، إذ يحدث نوع تلقائي من الاستقطاب بين الناس الذين يعيشون في منطقة الفوضى.

ويعدد المؤلف في هذا الصدد وسائل الاستقطاب في مرحلة إدارة التوحش، منها: رفع الحالة الإيمانية، المخاطبة المباشرة لاستقطاب مناطق مجاورة تديرها تنظيمات أخرى، العفو إذا وقع في أيدينا أحد المُطاعين أو مجموعة من الأفراد من أهل الكفر الأصلي أو أهل الردّة، ووجدنا أنه لا خطورة كبيرة من العفو عنهم، التأليف بالمال.

وينتقل المؤلف في الفصل الثامن الذي يحمل عنوان «قواعد الالتحاق للحديث عما يحدث عند تعثر منطقة من المناطق المدارة من إدارة التوحش أو عند الحاجة لضم وإلحاق منطقتين متجاورتين ببعضهما البعض، أو أكثر من منطقتين». ويؤكد المؤلف على أن معرفة قواعد الالتحاق وممارستها تتمثل في القيام بالخطوة الأولى في المرحلة التي تلي مرحلة إدارة التوحش، وهي مرحلة قيام الدولة، حيث إن الخطوة الأولى في تلك المرحلة، هي قيام قائد أو مجموعة بجمع شتات المجموعات والمناطق تحت راية واحدة، لتتكون بهم شوكة التمكين، كذلك عند الانتقال من مرحلة شوكة النكاية إلى مرحلة إدارة التوحش يتطلب الأمر ممارسة قواعد الالتحاق، حيث تلتحق أكثر من مجموعة من المجموعات الصغيرة التي تقوم بالنكاية ببعضها البعض، لتكوين شوكة تقوم بإدارة التوحش الناتج عن النكاية.

وفي الفصل التاسع وتحت عنوان «إتقان الجانب الأمني وبث العيون واختراق الخصوم والمخالفين بجميع أصنافهم» يؤكد على ضرورة القيام باختراق الخصوم والمجاورين، وتأسيس جهاز أمني قوي، يكون أكبر دعامة لتأمين الحركة الآن والدولة فيما بعد. وانطلاقاً من ذلك يجب تحديد العضو الذي سيقوم بالاختراق، إذ ينبغي أن تكون لديه القدرة على الحفاظ على دينه، كما يتحدث عن القواعد التي يتم اتباعها عند التعامل مع هذا العضو وهو داخل مجال العدو، وينتقل للحديث عن الفوائد التي تتحقق جراء عمليات الاختراق. ويؤكد المؤلف في هذا الفصل على أهمية اختراق الجماعات الإسلامية المجاورة وما يحققه من منافع على غرار اختراق الخصوم.

وفي الفصل العاشر وتحت عنوان «إتقان التربية والتعلم أثناء الحركة كما كان العصر الأول»، يناقش المؤلف قضية التربية، وكيف تتم تربية الجيل الأول بين الأحداث، بداية بأساليب التربية ومنها الموعظة، التربية بالعادة، التربية بالطاعة، التربية بالقدوة، التربية بالأحداث، وبين كيف أن المنهج الرباني في الارتقاء بالجماعة المسلمة جعل من أسلوبين من الأساليب السابقة وسيلة لتفعيل أثر باقي الأساليب، وهما التربية بالأحداث والتربية بالقدوة، فالأحداث والابتلاءات والفتن التي واجهها الأصحاب منذ أول يوم دخلوا فيه الإسلام، والقدوات والنماذج الحية العملية التي ثبتت أمام تلك الأهوال، هي التي أخرجت هذا الجيل الفريد. ويرى المؤلف أن الارتقاء بالناس إيمانياً وعلمياً هو أحد أهم

أهداف مرحلة شوكة النكاية والإنهاك، ومرحلة إدارة التوحش، ولن يحدث هذا الارتقاء في جو أفضل من جو وحرارة هاتين المرحلتين. ويختم المؤلف الفصل بالإشارة إلى بعض المراجع في مجال التربية.

وينتقل المؤلف إلى المبحث الرابع الذي يحمل عنوان «أهم المشاكل والعوائق التي ستواجهنا وسبل التعامل معها». وأولى هذه المشكلات كما يشير المؤلف، مشكلة تناقص العناصر المؤمنة، ولمواجهة هذه المشكلة يرى ضرورة جر الشعب إلى المعركة وتجييشه، بإقامة مناطق آمنة من الفوضى والتوحش الناتج عن القتال، حيث يهاجر الناس إلى تلك المناطق، ويتم تدريبهم وتعليمهم. والمشكلة الثانية تتمثل في نقص الكوادر الإدارية في وقت تزداد فيه الحاجة لعدد كبير من العناصر ذات الخبرة الإدارية، خاصة في الفترات الأولى لمرحلة إدارة التوحش. والمشكلة الثالثة تتمثل في مشكلة الولاء القديم لعناصر الإدارة، خاصة لاتجاهات إسلامية أخرى، ويعني ذلك أنه عند حدوث الفوضى واشتعال الجهاد وخلو الفراغات، توجد أحزاب وجماعات إسلامية وغير إسلامية تسعى لركوب الموجة واستغلال الموقف، ومشكلة أخرى تتمثل في الاختراق والجواسيس، وتتزايد هذه المشكلة مع ما قد يحدث من اتساع للحركة الإسلامية، خاصة عند اختلاطها بالناس في المجتمعات التي تديرها.

ومشكلة التفلت أو الانقلاب من أفراد أو مجموعات أو مناطق بأكملها تغير ولاءها، وتتمثل تلك المشكلة في نكوص من يقومون على إدارة بعض مناطق التوحش، التي تقع تحت سيطرة إدارة عشائرية، أو أحد التنظيمات المسلحة من بقايا الأنظمة، والذين يتم التعامل معهم على أنهم مسلمون، وقد أصبحت بذلك الإدارة التي تشرف على هذه المنطقة مرتدّة، وأهلها الخاضعون تحت سيطرتها مسلمون، فإذا كان كيان إدارة هذه المنطقة المنتكسة قوياً فيتم الدخول في حرب للقضاء عليهم، وإذا كان ضعيفاً فسيتم إرسال من يستأصل زعماء الشر فيهم قبل استفحال أمرهم.

أما عن مشكلة الحماس الزائد عن الحدّ وملحقاته، كالتعجل بالعمليات، أو الحماقة، أو الغلو، فيرى المؤلف أن لكل مشكلة من هذه المشكلات الثلاث علاجها: فمشكلة

التعجيل بالعمليات علاجها التفهم والجلوس مع الشباب وتوضيح السياسة العامة للعمل، وأهمية التريث في بعض مراحل المعركة لاستنزاف العدو، هذا إلى جانب اختيار قادة العمل بحيث يكونون محل ثقة الأفراد كلما قل من يخرج عن أمرهم بأمر متعجل.

أما الغلو، وكما يرى المؤلف، فعلاجه الأساسي العلم. فكلما تم رفع المستوى العلمي للشباب كلما تم الحد من هذه المشكلة، أو على الأقل وجود كادر علمي متمكن في كل منطقة لدحر هذه المشكلة في مهدها. والحماقة علاجها غير ممكن، ويجب استبعاد من تصدر عنه هذه التصرفات من الصف تماماً، خاصة في مرحلة «شوكة النكاية والإنهاك»، لأنه قد يؤدي إلى كوارث ليس لمجموعة يعرفها فقط، ولكن لمجموعات، وتقع بسببه مشاكل لا حصر لها، إلا أنه من الممكن تدارك تلك المشكلة في مرحلة إدارة التوحش دون استبعاد.

ويضع المؤلف خاتمته في المبحث الخامس تحت عنوان «هل توجد حلول أخرى أيسر من ذلك الحل؟»

ويناقش المؤلف في هذا المبحث الحلول التي يطرحها آخرون غير الجهاد والقتال لإحداث تغيير في المجتمعات الإسلامية، لنصل بالأمة الإسلامية إلى ما هو منشود، ويتناول هنا بديلين غير الجهاد، وهما الدعوة السلمية مع الرضا بتداول السلطة عن طريق الانتخابات والتعددية السياسية، وبديل آخر يدعو لاستخدام القوة من خلال ضربة خاطفة سريعة تنهي كل شيء في وقت قصير دون إراقة الكثير من الدماء، إما عن طريق انقلاب عسكري، أو ضربة تتم بعد إعداد سري لا يعلم به أحد. ويحاول المؤلف تفنيد الحجج الداعمة لهذه البدائل، ليظهر في نهاية المبحث أن الجهاد هو البديل الأفضل لتحقيق دولة الإسلام المرجوة.

ويردّ على أنصار الاتجاه الأول بأن دور الدعوة في مرحلة البدايات هي جذب القلة الممتازة، أما استجابة الناس فبعد التمكين وبعد نصر الله والفتح، كما أن الرسول اعتمد في نشر الإسلام وإقامة دولته على الدعوة والجهاد، فقد كان أصحابه دعاة ومقاتلين في الوقت نفسه، كما يردّ بأن أصحاب هذا البديل نسوا أن من يقومون على أمر الأمة الإسلامية حالياً لن يسمحوا بوجود بديل لهم يتداول معهم السلطة، لا عن طريق انتخابات ولا غيرها.

وهو ما يعني أن أصحاب هذا البديل سيرضون بمكاسب هزيلة، تحصر دور المؤسسات الإسلامية في العمل الخيري.

أما الانقلاب العسكري أو الضربة الخاطفة فلا يمكن الاعتماد عليها إلا كحل جزئي، إلا إذا كان هذا الحل جزءاً من خطط وأعمال الحل السنني المتكامل.

وينهي المؤلف كتابه بعدد من المقالات تحت عناوين مختلفة، يبدأها بمقالة تحت عنوان «معركة الصبر» ويشير في هذه المقالة إلى الصبر كصفة وخصلة ضرورية في معركة المسلمين مع أعدائهم، ويتحدث في إطار ذلك عما يعرف بانهيار القوة القتالية، والذي ينتج عن نفاد صبر الطرف المُنهار. وفي هذا المقال يتناول المؤلف فكرة رئيسية، هي كيف يمكن التعجيل بنفاذ صبر العدو، ويرى المؤلف أن الأعداء بطبيعتهم ليس لديهم صبر لمعركة طويلة، كما أن حساباتهم المادية لها الأولوية، والعامل العقائدي والحضاري ليس بأهمية العامل المادي وكذلك عنصر البقاء، ويتبع العدو في معركته مع المسلمين ممثلين -كما يشير المؤلف- في الحركات الإسلامية خطوات عديدة لاستنفاد صبر تلك الجماعات، منها تقصير أمد المعركة، وتجميع أكبر عدد من الأعضاء في السجون للضغط عليهم وعلى ذويهم، وكذلك اتباع سياسة الحشد، وللتغلب على ذلك يؤكد المؤلف على ضرورة العمل على إطالة أمد المعركة، وقتل أعداد كبيرة من أفراد العدو، والمبادرة بتوجيه ضربات له بحيث يكون في موقف دفاع، مع العمل على إبطال استراتيجية الحشد بتوسيع رقعة العمليات التي يتم تنفيذها وإن كان عددها أقل، مع العمل على تنفيذ العمليات بدقة وتلافي حدوث تسيب أمني.

وفي المقالة الثانية، وتحت عنوان «الابتلاء بين النفس البشرية وسنن الله في الدعوات» يبدأ المؤلف حديثه عن الابتلاءات، على اعتبار أنها سنن الحياة منذ نشأت البشرية، وكيف أن تحمل الابتلاءات والصبر عليها يخلق جيلاً من الشباب الفذ.

وانطلاقاً من ذلك يتحدث عن فتنة السجن وفتنة الجهاد، على اعتبار أنهما أبرز ما يبتلى به الشباب المسلم، واختلاف الآراء حول مدى كون دخول السجن والتعذيب ضرورة للاتجاه للجهاد، ويفرق هنا بين صنوف البشر في صبرها على الابتلاء المتمثل في فتنة

استعلاء الباطل وسيطرته على المجتمع، وكيف أن عدم استرداد الحقوق أو جزء منها يكون سبباً في نفاذ الصبر وعدم التحمل، ويؤكد المؤلف على أن الثبات في مواجهة الفتنة، والثبات في مواجهة فتنة الجهاد والقتال، يرفعان من المستوى الإيماني للفرد، وهما من أكثر ما يؤثر في تربية الفرد والجماعة المسلمة.

وبعدما يتحدث المؤلف عن فتنة السجن والتعذيب وأهميتها، وهل يتم السعي إليها أم لا، وعن فتنة الجهاد، يصل إلى خلاصة مفادها أن الابتلاء بالسجن والتعذيب والصبر لفترة تحت استعلاء الكفر وأهله، والابتلاء بجهاد الكفر وأهله، كلاهما مهم لتربية الجماعة المسلمة والفرد المسلم، ولرفع المستوى الإيماني، إلا أن الابتلاء بالسجن لا ينبغي أن يُسعى إليه حتى ونحن نفعل ما يؤدي إليه حتماً كالصدع بالحق، فنحن نصدع بالحق ونسأل الله العافية، كذلك إذا حدث ينبغي ألا تطول مدته، بينما الابتلاء والفتنة بالجهاد وبارقة السيوف يؤمر بالسعي إليه.

وفي مقال تحت عنوان «رجالنا وأفراد العدو تحت النار» يركز المؤلف على شجاعة المجاهدين وجبن أعداء الله، كعامل أساسي في النصر للمجاهدين والهزيمة للأعداء، لأن تلك الشجاعة تلقي الثبات في قلوب المجاهدين، ويلقي الجبن الضعف في قلوب الأعداء، ويسوق المؤلف العديد من الأمثلة من تاريخ المجاهدين المسلمين على ذلك، ويرجع ذلك بالأساس إلى قدرة الله على نصر جنده وهزيمة أعدائه، ولكن يظل اليقين بذله هو العامل الحسم في المعركة بين المجاهدين وأعدائهم، ومن ثم فإن من يرجو لقاء ربه لا يعبأ بما يدور في المعركة من أصوات قنابل وقتل وغيرها مما يثير الرهبة.

وفي مقالته الرابعة تحت عنوان «السنن الكونية بين الأخيار والأغيار» يرى المؤلف أن قيام الدول والتمكين لا يكون إلاَّ من خلال القوة وسُنَّة التدافع، حتى الدول الديموقراطية قامت بعد حروب أكلت الأخضر واليابس، إلى أن تمّت غلبة أحد الفريقين على الآخر، وذلك في محاولة منه للإجابة عن تساؤل شغل كثيراً الحركات الإسلامية وهو: ما هي الطريق الشرعية لإحياء دولة الإسلام؟ وهو تساؤل أخذ اهتماماً كبيراً من الحركات الإسلامية، جعلها تترك الساحة لغيرها من الحركات السياسية لتمسك بزمام الأمور.

ويؤكد المؤلف على أن الطريقة الكونيّة التي يسلكها عقلاء البشر في بناء دولتهم هي عينها الطريقة النبويّة في إقامة الدولة الإسلاميّة، وذلك على خلاف ما اعتقد بعض قيادات وأعضاء الجماعات الإسلامية. ويرى في إطار حديثه أن الأغيار لديهم أهداف منها ما هو مشروع للمؤمنين، ومنها ما هو غير مشروع، ويجب أن نحذر من الخلط بين تلك الأهداف، كما لا يجب الخلط بين وسائل تحقيقها، والتي هي بالطبع تختلف عند المؤمنين عنها عند الأغيار.

وفي مقالته الخامسة، وتحت عنوان «منهاجنا رحمة للعالمين» يؤكد المؤلف على أثر الرحمة في كل ما شرعه الله لعباده من عبادات ومعاملات، حتى أن عبادة الجهاد على الرغم مما يحف طريقها من الدماء والأشلاء والجماجم، وما تشمله شعائرها من قتل وقتال هي من أكثر الشرائع رحمة بالعباد، إن لم تكن أكثرها بالفعل. ويحاول المؤلف خلال المقال الإجابة عن تساؤل مفاده: كيف أن عبادة الجهاد رحمة للعالمين؟ ويشير بداية إلى شكل البشرية والأرض قبل أن يشرع الله فريضة الجهاد، وما آلت إليه الأرض من انتشار الفتنة وزيادة أعداد الكفار، حتى أنزل الله بهم العذاب.

أما عن حكمة الله في شرعة الجهاد كفريضة، فيرجعها المؤلف إلى سببين: أولاً: حتى لا يتسبب ترك الحبل لهؤلاء في إفساد الأرض وتدميرها بعد أن يعم الكفر والشرك والظلم البشرية، وثانياً: إنقاذاً من النار لأجيال قادمة ستأتي متأثرة بهذه الآية الربانية إلى أمد حتى يصيبها النسيان، وينجح عدو الله وعدو بني آدم في إضلالهم مرة أخرى، فقد جعل الله في السيف وقفاً للكافرين عند حدهم ومنعاً لتماديهم وهداية لبعضهم، وفي الوقت ذاته يؤكد المؤلف على أن من ينكر الجهاد على المسلمين من أهل الكتاب والمشركين وغيرهم قد جروا البشرية إلى حروب طويلة كان لها من الخسائر المادية والبشرية الكثير والكثير.

وفي مقالته السادسة تحت عنوان «فتنة المصطلحات... المصلحة والمفسدة نموذجاً»، يؤكد المؤلف بداية على أن فتنة الشعاراتِ والمصطلحاتِ في هذا العصرِ هي أعظمُ الفتن التي عصفت بالناس بصفةٍ عامةٍ، والشبابِ المسلم بصفةٍ خاصة، ويحدد

المؤلف ملامح هذه الفتنة على وجهين: الأول: رفضُ بعضِ المتصدرين للشباب التعاملَ مع الواقع بالحكم الشرعي والألفاظِ الشرعيّة المحددة، واللجوءُ إلى إطلاق العبارات والألفاظ الفضفاضةِ وتوسيعها كالعباءةِ التي إذا لبسها السمين أو النحيف كانت جيدةً لأيٍّ منهما، والثانية: تحديدُ المصطلحاتِ تحديدًا خاطئًا منحرفًا، فيتخرجُ عن ذلك تحريفُ المعاني والأحكام التي تتخرجُ على هذه الألفاظ والمصطلحات، ويؤدي الوجهان إلى إفساد معاني الألفاظ العظيمة التي تكلمَ بها الله سبحانه وتعالى، وتكلم بها رسوله صلى الله عليه وسلم، وبالتالي تعليق الأحكام الشرعيّة على غير وجهها.

وفي إطار حديثه يركز المؤلف عل مصطلحين بارزين تعرضا لهذا الخلط، وهما المصلحة والمفسدة في الخروج على الحاكم المرتدّ، ويقول المؤلف في هذا الصدد إن الأمر بجهاد الحاكم المرتدِّ يدخل تحت كلِّ الآيات والأحاديث الآمرة بجهاد الكفر والمرتدّين، بينما الخروجَ على الحاكم الظالم غيرُ مأمور به أصلاً، وإنما دفع ظلمه يدخل تحت بعض النصوص العامة.

وفي مقالته السابعة والأخيرة وتحت عنوان «الاستقطاب والمال» يتناول جانباً آخر هامّاً –كما يقول– من جوانب استقطاب الناس لصف أهل الإيمان، وهو جانب الاستقطاب بالمال لتأليف قلوب الناس من الأعداء، وممن هم على الحياد، فنعطيهم شيئاً من الدنيا لجذب ولائهم، ويبرر ذلك بأن بعض الناس يدخل في ولاء أهل الباطل للمال فقط، مع علمه بالحق، وإذا ما تم توفير هذا الجانب لهم من قبل أهل الإيمان، يدخلون في ولاء أهل الإيمان، فإذا دخلوا واختلطوا بأهل الإيمان وعايشوا أحوالهم ورأوا النور والكرامات والآيات وخالطت قلوبهم بشاشة الإيمان، لانت قلوبهم للحق، وعملوا لأجل الدين، ومن يقصدهم المؤلف بهذا الاستقطاب أغلبهم سيكونون من الشعوب والجنود المسحوقين اقتصادياً، وبعض الرتب الدنيا من الجيوش. وختم المؤلف المقال بالحديث عن تفاصيل أحكام تأليف القلوب بالمال.

كتاب:

رحلة الدم الذي هزم السيف(*)

إعداد وتوثيق: د. رفعت سيد أحمد

قراءة: مأمون عامر

تبرز أهمية هذا الكتاب، من خلال المادة التي جمعها الكاتب، عن كل ما كتبه مؤسس حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، فتحي الشقاقي، والتي تمثل رؤية الشقاقي الفكرية السياسية، تجاه القضية الفلسطينية وقضايا الأمة الإسلامية، والتي تمثل -بطبيعة الحال- موقف حركة الجهاد الإسلامي.

(*) رفعت سيد أحمد. ملامح حياة وفكر الشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، رحلة الدم الذي هزم السيف (الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي) (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ط1، 1997).

ينقسم هذا الكتاب إلى مجلدين، تناول الكاتب من خلالهما قضايا عدة، تهمّ الباحث في التعرف على فتحي الشقاقي:

تناول المجلد الأول البيئة الموضوعية التي نشأ فيها الشقاقي، ومحطات في حياته، والتي أدت إلى بروز حركة الجهاد الإسلامي، الفكرة والتنظيم، والعوامل الأساسية التي أثرت وساعدت على بروز هذا التنظيم، وكذلك المنطلقات الفكرية التي انطلق منها الشقاقي، من خلال الاطلاع على الدراسات، والكتب، والمحاضرات، والمقالات، والوجدانيات، التي كتبها.

أما المجلد الثاني: فتناول المقابلات والتصريحات الصحافية، التي أدلى بها الشقاقي، وكذلك الكلمات، والخطب، والمقالات الصحافية التي كتبها.

أولاً: محطات رئيسية في حياة الشقاقي

المحطة الأولى

يشير الكاتب إلى أن الجذور التاريخية لعائلة الشقاقي، تعود إلى بلدة «ترهونة» الليبية، وقد جاء جده الأكبر ويدعى «محمد أوحيد الشقاقي» مع الجيش التركي، ضمن لواء الإسكندرونة من تركيا إلى سوريا، وهناك تزوج من سيدة سورية تدعى «سارة»، ثم اتجه إلى فلسطين، وسكن قرية «زرنوقة» بقضاء يافا.

ولد فتحي الشقاقي بعد النكبة عام 1948، بثلاثة أعوام، في مخيم اللاجئين برفح، وكانت أسرته فقيرة مثل بقية الأسر الفلسطينية، التي عاشت فترة النكبة، وتربى يتيماً، بعد أن توفيت والدته، وهو في سن الخامسة عشرة من عمره.

برزت اهتماماته السياسية منذ التحاقه بالمدرسة الثانوية، من خلال كتابة موضوعات التعبير، والمشاركة في خطابات الصباح المدرسية، وأشار الشقاقي إلى أنه تأثر بمفهوم العدالة، الذي كان يطرحه الشيوعيون في ذلك الوقت، إلا أنه كان متعلقاً كثيراً بالرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر، كشخص وزعيم عربي. هذا الحب هو الذي منعه من الاقتراب من الشيوعية، من خلال قراءة كتاب «حقيقة الشيوعية»، من سلسلة

«اخترنا لك»، التي كانت تصدرها وزارة الإرشاد القومي المصرية، حيث قال الشقاقي: «قرأت مقدمة الكتاب التي كتبها عبد الناصر مهاجماً الشيوعية، تلك المقدمة صرفتني عن التفكير بالشيوعية»[1].

المحطة الثانية

وهي التي تلت هزيمة 1967، التي شكلت نقطة تحول كبرى في حياته، وهو ابن الستة عشر ربيعاً، وبحسب قوله: «كان مفاجئاً لنا أن ينكسر زعيم كعبد الناصر، ذلك الانكسار الكبير الذي أصابنا بعدم التوازن».

ويشير الشقاقي، إلى أن الفكر الناصري لم يقدم إجابات كافية عن تلك الهزيمة وأسبابها، لكن كتاب الشيخ محمد الغزالي «كيف نفهم الإسلام»، كان يضم إجابات عن أسباب الهزيمة، وكيف تنهض الأمة. هذا الكتاب هو السبب الأول في بداية تواصله مع الفكر الإسلامي، والذي جاء مطمئناً لنفسه في مواجهة تلك الهزيمة، وفي هذه المرحلة تعرف إلى الشيخ أحمد ياسين زعيم حركة حماس، وبدأ يتعرف إلى فكر الإخوان المسلمين، إلا أنه حسب قوله لم ينضم إليهم، وإن تأثر بهم.

المحطة الثالثة

وهي من أخصب وأخطر المحطات والمراحل السياسية والفكرية في حياة الشقاقي، وفي هذه الفترة، وأثناء دراسته بكلية الطب، جامعة الزقازيق، التقى الشقاقي عدداً من كوادر الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمين) من قطاع غزة، خصوصاً موسى أبو مرزوق، وإبراهيم المقادمة، ودار جدال وحوارات متعددة بين الشقاقي ومؤيديه من أنصار التيار الجهادي في مصر، وتيار الإخوان المسلمين. هذا الحوار ترك بصماته على فكر الشقاقي وفلسفته، التي حُسِمَتْ في نهاية الأمر لمصلحة فكر الجهاد، والذي أدى إلى إنشاء نواة حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.

---

1 - رحلة الدم الذي هزم السيف، الأعمال الكاملة، رفعت السعيد، الجزء الأول، المجلد الأول، الطبعة الأولى 1997، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ص48.

ومن الجدير بالذكر، أنه في هذه المرحلة قامت الثورة الإسلامية في إيران، حيث تأثر الشقاقي كثيراً بهذا الحدث، وكتب أول كتاب باللغة العربية عن انتصار الثورة في إيران «الخميني: الحل الإسلامي والبديل»، وسجن على أثر ذلك لمدة أربعة أيام، لكنه غادر مصر بطريقة درامية، لأنه كان مطلوباً للاعتقال بعد اغتيال السادات.

المحطة الرابعة

وهي تلك التي شرع فيها الشقاقي في نشر خلايا تنظيم الجهاد الإسلامي في أنحاء فلسطين، وتحديداً في الضفة الغربية وقطاع غزة، وبدأ في بناء قوتها العسكرية والعقائدية، الأمر الذي لفت نظر سلطات الاحتلال الإسرائيلي، وكان يعمل وقتها طبيباً في مستشفى فيكتوريا بالقدس، وعلى أثر ذلك تم سجنه عام 1983، لمدة 11 شهراً، بتهمة تشكيل تنظيم للجهاد الإسلامي.

وفي عام 1986، حكم عليه بالسجن لمدة أربع سنوات، بتهمة الانتماء إلى الجهاد الإسلامي، والتحريض ونقل السلاح، ولكن الاحتلال قام بإبعاده من السجن مباشرة خارج فلسطين، بتاريخ 1 أغسطس (آب) 1988، إلى جنوب لبنان.

المحطة الخامسة

وهي المرحلة التي تلت ترحيل الشقاقي إلى جنوب لبنان، وانتهت يوم اغتياله في 26 أكتوبر (تشرين الأول) 1995 أمام فندق الدبلوماسي في جزيرة مالطا، حيث تنقل في تلك المرحلة بين العديد من العواصم العربية والإسلامية، وقد نضجت رؤيته السياسية والفكرية، واشتد ساعد حركة الجهاد الإسلامي، وأصبح لها دور فاعل في الساحة الفلسطينية[2].

ثانياً: القضية الفلسطينية في فكر الشقاقي

تعد فلسطين لدى فتحي الشقاقي جوهر الصراع في كل قضايا الأمة، وقد أشار إلى ذلك بالقول: «كان قيام حركة الجهاد الإسلامي إجابة عن سؤال: كيف تكون القضية

2 - الكتاب، ص54.

الفلسطينية قضية مركزية؟ ونحن حددنا في داخل فلسطين مسألة ضرورة إعلان الجهاد، ولذلك كان الإسرائيليون في وقت مبكر يسمون هذه الحركة «تيار الجهاد الآن»، أي التيار الذي يتردد في إعلان الجهاد، والذي وجد في التأجيل والتردد خطأ شرعياً وموضوعياً، لا بد من تجاوزه بإعلان الجهاد»[3].

ويرى الشقاقي أن هناك من الإسلاميين من يتصدى للقضية الفلسطينية، ويقترب منها ومن دوامة الصراع السياسي حولها، مقدماً موقفه كتعبير عن الموقف الإسلامي كما يظنه ومراوحاً في ذلك بين التنازل السياسي في التحليل والرؤية، إلى جزئيات استطاعت الدول الكبرى أن تقدمها لنا على أنها هي كليات القضية؛ ويرى أن هذه المواقف بنيت على فهم سطحي، أو عدم فهم أصلاً، ويستدل على ذلك، من خلال الموقف الذي تبناه مؤسس حركة الإخوان المسلمين حسن البنا، حين أرسل خيرة شباب الإخوان إلى فلسطين عام 1948[4].

وقد دعا الشقاقي إلى تركيز العمل الإسلامي في القضية الفلسطينية، على أساس أنها هي القضية المركزية لهذه الحركة، فيقول: إنه من الضروري تحويل الموضوع الفلسطيني إلى همّ إسلامي داخلي، في منتهى الأهمية والخطورة، سواء أكان بالنسبة لمستقبل فلسطين أم مستقبل الحركة الإسلامية؛ ويضيف مؤكداً على هذه القناعة قائلاً: «وقناعتنا أن ذلك على أهميته وخطورته لا يحتاج إلا لقرار سياسي فقط! يحول اهتمامات كوادر الحركة الإسلامية وقواعدها إلى ميدان المعركة الحقيقية، بدلاً من ميادين وهمية تستنفذ الجهد والطاقة، وقناعتنا بأن الظروف الموضوعية ناضجة، بما فيه الكفاية للتفاعل مع قرار كهذا، وتحقيق قفزة واسعة، ونقلة بعيدة ومهمة في تاريخ الحركة الإسلامية»[5].

لذلك؛ نجد الشقاقي يجادل في أن القضية المركزية الأولى والأساسية للحركة الإسلامية، يجب أن تكون القضية الفلسطينية، وليس سواها من القضايا، وهي مقدمة على أهداف ومهمات أخرى للحركة الإسلامية المعاصرة، كقيام الدولة الإسلامية، ووحدة الحركة الإسلامية، وانتصار الحركة الإسلامية العالمية.

---

3 - المرجع السابق، ص57.
4 - المرجع السابق، ص172.
5 - المرجع السابق، ص430.

إن تحقيق هذه الأهداف السامية، سيتحقق عبر الطريقة التي يعتقد الشقاقي، وهي جعل القضية الفلسطينية القضية المركزية والمحورية في العمل الإسلامي، لذلك فإن هناك علاقة جدلية تبادلية واضحة وأكيدة، هي التي تربط بين القضية الفلسطينية وتلك الأهداف والمهمات.

إن الحركة الإسلامية مطالبة بأن تعطي فلسطين خصوصيتها (المنسية) وأن تؤكد مركزيتها في النظرية والتطبيق، سواء في فكرها أم ممارستها[6]، ويرى الشقاقي أن الحركة الإسلامية في تأكيدها هذه الخصوصية والمركزية، ليست محكومة بمزاج إقليمي أو بمجرد مصلحة اجتماعية أو وطنية، وإنما هي محكومة بأسباب (قرآنية وتاريخية وواقعية شاملة)، ويستعرض البعد القرآني، من خلال الآيات التي تشير إلى قدسية أرض فلسطين وبركتها، سواء بالذكر المباشر أم الإشارة الرمزية، ويخلص إلى أن هذه الآيات أكدت مركزية الصراع، وحتمية المواجهة بين الحق الفلسطيني الإسلامي على هذه الأرض، في مواجهة الطغيان اليهودي، وأن الآيات تشير إلى قدرية هذا الصراع، كما ورد في سورة الإسراء وغيرها، وتناول أيضا الأثر النبوي الشريف، الذي أكد خصوصية هذه البركة، بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث[7].

ويرى الشقاقي، أن التاريخ الحديث للقضية الفلسطينية، يكشف لنا عن وجهين أو خطين في غاية الوضوح والأهمية، هما:

الوجه الأول

إن القضية الفلسطينية بما وصلت إليه، كانت جزءاً من ملامح القيادات اللاإسلامية، التي تعاقبت على التصدي الانتهازي لقيادة حركة الجماهير، أو التي تسلمت السلطة طوال الفترة التالية لهزيمة الدولة الإسلامية في مطلع هذا القرن، تلك القيادات التي تمثل التراجع المستمر أمام التحدي الصهيوني الغربي، ويدل على ذلك ما نراه من ممارسة الجميع وإعلانهم عن مشاريعهم لحل القضية، ابتداء من الأنظمة العربية بكل

---

6 - المرجع السابق، ص433.

7 - المرجع السابق، ص440.

أصنافها، إلى من يدعون قيادة الفلسطينيين، بكل انتماءاتهم، لكن الإسلام وحده قادر على مواجهة الأزمة، وقيادة حركة الصراع وحسمه، لأنه يمثل وعي الأمة وحسها.

الوجه الثاني

إن الهجمة المعادية للإسلام، وطرفها الأساسي وهو الغرب، لم تستطع أن تقيم إسرائيل ككيان كامل، فكراً ونظاماً، إلا عندما استطاع الغرب أن يثبت مؤسساته وأجهزته وتياراته في منطقة الوطن الإسلامي وحولها، وكانت إسرائيل جزءاً مهماً ومركزيّاً في هجمته على الوطن الإسلامي، لذلك كان على الحركة الإسلامية أن تدرك طبيعة الهجمة، التي تواجهها الأمة، لمواجهة الحقبة الإسرائيلية القادمة[8].

لذلك كان عز الدين القسام يمثل قمة الوعي الإسلامي لطبيعة المواجهة، ومن خلال هذه الدراسة يشير الشقاقي إلى الدور القيادي للقسام، في التحول التاريخي المهم، في تناول الصراع مع الصهاينة والاحتلال الإنجليزي لأرض فلسطين، من خلال الإعداد والاستعداد الذي قام به القسام على أرض فلسطين، وتوعية الناس بطبيعة الصراع الذي يدور مع الاحتلال، لأن الأمة الجاهلة لن تستطيع أن تقاوم أخطبوطاً يسخر العلم لخدمة كل أغراضه.

ولذلك قدم الشقاقي دراسة متكاملة عن الاستعدادات والإعدادات، التي عمل القسام عليها في انتظار خوض المعركة، من خلال استعراض البناء التنظيمي السري واللجان والوحدات المنبثقة عنه، كما استعرض في هذه الدراسة أوجه النظرية الثورية، والنضوج الفكري ووضوح الرؤية، من خلال تحديد مهام ومراحل النضال من إعداد نفسي، وتجهيز الحلقات التنظيمية، واختبار صلابة التنظيم، وإعلان الثورة[9].

وبذلك يرى الشقاقي أن جوهر الصراع في المنطقة، هو صراع بين المشروع الاستعماري والتحالف الغربي الصهيوني، وبين المشروع الإسلامي والأمة العربية والإسلامية، وأن جوهر هذا الصراع يكمن ويتركز الآن في فلسطين، ويشكل خطراً على

---

8 - المرجع السابق، ص180.

9 - المرجع السابق، ص188.

الأمة العربية والإسلامية، وبالتالي إذا أردنا أن نواجه المشروع الاستعماري، فعلينا أن نبدأ من هنا، من فلسطين، وهي مقتل المشروع الصهيوني[10].

الموقف من مشاريع التسوية

من وجهة نظر الشقاقي، فإن مسار التسوية الراهن، كان نتيجة مسار طويل من الابتعاد عن محورية القضية وطبيعتها، خصوصاً بعدما سيطرت منظمة التحرير الفلسطينية (م. ت. ف) على القرار الوطني الفلسطيني، وتخلي النظام العربي عن فكرة تحرير كامل فلسطين، واعتبار دوره في حرب أكتوبر (تشرين الأول) 1973، أقصى الجهد الذي يمكن أن يبذله، ثم تبع ذلك البرنامج السياسي المرحلي، ذو النقاط العشر لـ«م. ت. ف» في عام 1974، الذي خط الطريق للقبول بالتسوية المرحلية، ثم تبعته قرارات المجلس الوطني في الجزائر، عام 1988.

وأشار الشقاقي إلى الكارثة التي لحقت بالقضية الفلسطينية نتيجة لحرب الخليج، والتي فتحت الأبواب إلى الدخول في مفاوضات مدريد، لذلك فإن قيادة المنظمة سعت إلى إشراك حركة حماس وحركة الجهاد في المجلس الوطني الفلسطيني، من أجل الحصول على الغطاء الوطني لنهجها السياسي، عبر هذا المجلس[11]، لكنها فشلت في هذا المسعى، حتى دخلت في مفاوضات سرية، أثمرت اتفاق أوسلو، الذي وصفه الشقاقي بأنه أسوأ من وعد بلفور، لأنه يكرس الاحتلال الصهيوني، ليس لأربعة أخماس فلسطين، بل كل فلسطين بعد أن يحرر الكيان الصهيوني من جحيم غزة، التي لم يخرجوا منها، بل أعادوا التحكم فيها، والشيء نفسه بل أسوأ سيقومون به في الضفة الغربية[12].

وكان هذا الاتفاق (أوسلو)، قد جاء بجهود حفنة أشخاص، ليس لهم من تاريخ يُذْكَرُ أو يُشَرِّفُ في مسيرة النضال الفلسطيني المعاصر، ويشير الشقاقي - بالإضافة إلى ما سبق من مسلسل التنازلات والانهيارات السياسية- إلى ما كان يمكن أن يلاحظه أي مراقب لمؤسسات منظمة التحرير، من فساد إداري ومالي، إضافة إلى أن هذه القيادة ومن

10 - المرجع السابق، المجلد الثاني، الجزء الخامس، ص710.

11 - المرجع السابق، المجلد الأول، ص70.

12 - المرجع السابق، ص580.

تبعها في نهج التسوية، قد حسمت موقعها من المشروع الوطني، وانتقلت إلى الخندق الآخر، المتمثل في سلطة الحكم الذاتي، التي لا يمكنها أن تتحرر من أسر وظيفتها، كوكيل محلي للاحتلال.

هذا الأمر دفع الشقاقي إلى الدعوة إلى إيجاد قيادة وطنية بديلة. فبعد مدريد أصبح البديل من وجهة نظره أمراً ملحاً وضرورياً، لأنه أصبح مسألة حياة أو موت للقضية الفلسطينية، ولم يعد هناك محاذير أو موانع أدبية أمام قيام البديل، الذي أصبح مطلباً شعبياً أيضاً.

لكن قيام البديل، رغم توفر مبرراته السياسية والأدبية، ورغم الإجماع الفصائلي والشعبي على ضرورته، مازال يواجه أزمة حادّة، علينا أن نتضافر بوعي وقوة لتجاوزها، ولذلك دخل الجهاد الإسلامي في تجمع الفصائل العشر، المعارضة لمفاوضات مدريد، التي دخلها الطرف الفلسطيني على قاعدة الحكم الذاتي للفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، والتي رفضتها أغلبية الفصائل الفلسطينية، حتى المشاركة في منظمة التحرير الفلسطينية، مثل الجبهة الشعبية والديموقراطية.

وقد طرح مشروع القيادة البديلة، كإطار بديل للقيادة الفلسطينية، التي دخلت مسار مدريد التفاوضي، ومن ثم اتفاق أوسلو، حيث اشتمل هذا الإطار على عدد من الفصائل ذات التوجهات السياسية والفكرية المتعارضة، وقد وضع الشقاقي تصوراً من أجل لَمّ شمل هذه الفصائل، حيث قال: إن القوى السياسية الفلسطينية، رغم اتفاقها على جملة من المسائل الأساسية بالنسبة للقضية الفلسطينية، إلا أنها تعيش واقع المواقف السياسية المختلفة، أي تباين البرامج السياسية، ولكن هذا الأمر ممكن تجاوزه، بشرط عدم وضع التكتيكي في مواجهة الاستراتيجي، أو بشكل يصادر فيه التكتيكي الاستراتيجي ويلغيه؛ أي أن الذي يقبل حلاً جزئياً أو مرحلياً، لا يجوز له أن يعطل على الذي يطرح دفعة واحدة فلسطين الكاملة، وعلى الطرفين أن يجدا وسيلة لضبط إيقاعهما نحو الهدف.

حاول الشقاقي من خلال هذا الرؤية حل أزمة الثقة المتبادلة بين الفصائل العشر، خصوصاً ذات التوجهات السياسية التي تقبل بالحل المرحلي، والتوجهات التي لا تقبل

الحلول المرحلية، التي كانت سبباً في الشك المتبادل بين الطرفين، ما أدى إلى إضعاف هذا التجمع، في مواجهة تيار التسوية على الساحة الفلسطينية.

ومن جهة ثانية، فإن الشقاقي يرى أن هذا البديل الوطني عليه أن يحدد من البداية، وبشكل واضح تناقضه الكامل مع المشروع الآخر، فليس مسموحاً لأحد من القوى المعارضة بأن تنطلق من أرضية ذلك المشروع نفسها، تحت أي ظرف من الظروف، وبأية دعوى من الدعاوى، مثل إدخال تحسينات والبناء على ما هو موجود، أو غير ذلك من المبررات أو الذرائع؛ لأن هذا يعني أن ينهش المشروع الآخر أطراف البديل الوطني المأمول، واحداً تلو الآخر[13].

أما بالنسبة لمشروع غزة أريحا، الناتج عن مفاوضات أوسلو السرية، فقد رأى الشقاقي أن هذا الاتفاق يكبل الفلسطينيين تكبيلاً خطيراً، ولم يعطهم أي شيء، وهو ترجمة لبرنامج حزب العمل الصهيوني، بل إن الاتفاق فقط يعد حلا للمشاكل التي يعاني منها الكيان الصهيوني، منذ احتلال عام 1967 حتى الآن، وخفف عنه العبء الأمني والاقتصادي، وحرره من المشاكل السياسية والأخلاقية، المترتبة على استمرار الاحتلال، وسمح للعدو بالدخول إلى المناطق العربية والإسلامية؛ وفي مقابل ذلك لم يحصل الفلسطينيون على أي شيء، لأن المستوطنات ستبقى في غزة، والجيش سيبقى لحماية المستوطنات، وعلى الحدود والمعابر[14].

أما بالنسبة لاتفاق أوسلو (2)، فقد صرح الشقاقي لمجلة العالم، بتاريخ 19 شباط (فبراير) 1994، أن هذا الاتفاق يعتبر بمثابة كارثة على الشعب الفلسطيني، فهو يرسم الحدود النهائية للمناطق التي سيوجد فيها الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية، وهي مع قطاع غزة لا تمثل 8٪ من مساحة فلسطين، وكلها ستبقى تحت السيطرة الاستراتيجية الإسرائيلية[15].

13 - المرجع السابق، الجزء الثالث، المجلد الأول، ص584.
14 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص886.
15 - المرجع السابق، ص928.

ثالثاً: حركة الجهاد: الجذور والآفاق

تناول الشقاقي في سيرته الجذور والمنطلقات لحركة الجهاد، وعناصر الاتفاق والخلاف مع الحركات الإسلامية الأخرى، خصوصاً حركة الإخوان المسلمين، ممثلة في حركة حماس، ويقول في تعريف حركة الجهاد: «نحن حركة إسلامية، تقوم على أساس الشريعة الإسلامية والمبادئ، المستمدة من القرآن الكريم، وسنّة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وتقوم على الاستفادة من الموروث الإسلامي».

وهو يرى أن حركة الجهاد الإسلامي قامت تحمل رؤية تجديدية داخل الحركة الإسلامية، وقد ارتبطت مراحل التطور في حركة الجهاد الإسلامي بالتطورات الفكرية، والتي مر بها الشقاقي نفسه، ويرى أن الحركة منذ انطلاقتها مرت بثلاث مراحل أساسية هي:

المرحلة الأولى: وهي التي تلت عودة واستقرار النواة الأولى، التي تم تشكيلها أثناء الدراسة في مصر، وقد شهدت هذه المرحلة عملاً سياسياً وجماهيرياً وإعلامياً وتعبوياً، وتم تشكيل كتلة «الإسلاميون المستقلون» الطلابية، في الجامعة الإسلامية في غزة؛ وفي هذه الفترة، استغل الجهاد الإسلامي المناسبات الإسلامية للترويج لأفكاره، من خلال الخطب في صلاة العيد، وإحياء ليلة القدر في المسجد الأقصى وبقية المساجد في مدن وقرى الضفة الغربية وقطاع غزة[16].

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الجهاد المسلح، ويشير الشقاقي إلى أنها بدأت في صيف عام 1981، مع تشكيل أول خلية مسلحة. ولكن خلال الأعوام 1983-1984-1985، كان العمل المسلح يبدأ بالتدريج وبسرية تامة، وفي 2 مارس (آذار) 1986 تم اعتقال الشقاقي بعد أسبوعين من عملية نفذها الجهاد الإسلامي، وفي عامي 1986-1987، نشط الجهاد الإسلامي في العمل العسكري[17].

16 - المرجع السابق، المجلد الأول، ص59.

17 - المرجع السابق، المجلد الأول، ص62.

المرحلة الثالثة: وهي الانتفاضة، ويؤرخ الشقاقي لبداية هذه المرحلة، مع سقوط شهداء الجهاد الإسلامي على أرض فلسطين، قائلاً: إن حركة الجهاد الإسلامي لم تصنع الانتفاضة، وهي لم تحدد ساعة الانطلاق، لكن ما حدث من ثورة شعبية هو حلم الجهاد الإسلامي؛ ويقول قبل اغتياله بأيام: لقد استمرت مشاركة الجهاد الإسلامي بفاعلية، خلال سنوات الانتفاضة وحتى اليوم، ومازالت مصممة على تصعيد الانتفاضة، والسير على طريق الجهاد ما دام قائماً[18].

ويشير الشقاقي إلى أن البنية التنظيمية الأساسية للجهاد الإسلامي، تتمركز في المخيمات والقرى والمدن الفلسطينية، أما بالنسبة لوجود التنظيم خارج فلسطين، خصوصاً في سوريا، فهو وجود سياسي وهامشي وفرعي، بخلاف التنظيمات الأخرى التي ليس لها وجود سياسي وعسكري، كجزء من توجه سوريا السياسي[19].

أما بالنسبة للبناء الفكري والثقافي للجهاد الإسلامي، فيشير الكاتب إلى الدراسات المتعددة التي قدمها في هذا المجال، ومنها دراسة عن كتاب «معالم في الطريق»، لسيد قطب الذي يراه: «واحداً من ثلاثة مفكرين، يشكلون مثلثاً خَيِّراً في الفكر الإسلامي الحديث، في النصف الثاني للقرن العشرين. والآخران هما: المفكر الجزائري المسلم مالك بن نبي، وعلي شريعتي مفكر الثورة الإيرانية الفذ»[20].

أما بالنسبة للتأثر بفكر الإخوان المسلمين، فقد صرح الشقاقي بقوله: «لا شك في أن حركة الإخوان المسلمين هي حركة أُم للتيار الإسلامي في المنطقة، ولا شك في أن حسن البنا كان رائداً كبيراً للحركة الإسلامية في المنطقة، لكن الجهاد الإسلامي كان قوة تجديد داخل الفكر الإسلامي». كما يشير الشقاقي إلى إعجابه الشديد بالسيد جمال الدين الأفغاني، الذي يحظى بالتقدير الكبير، ويعتبر -مثل حسن البنا- رائد الحركة الإسلامية الحديثة[21].

18 - المرجع السابق، المجلد الأول، ص64.

19 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص850.

20 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص236.

21 - المرجع السابق، الجزء السادس، المجلد الثاني، ص1133.

رابعاً: تأثره بالثورة الإيرانية والخميني

تناول الكتاب جوانب مهمة من تصورات الشقاقي لطبيعة العلاقة مع إيران، وقد كان واضحاً، من خلال الدراسات والكتب والمقالات التي كتبها، أو المحاضرات التي ألقاها في هذا الموضوع، أو من خلال أحاديثه للصحافة، أن الشقاقي أظهر تأثراً عميقاً بالثورة الإيرانية ومفكريها.

ويعد الشقاقي أول مَنْ كتب باللغة العربية كتاباً عن الثورة الإيرانية، بعنوان: «الخميني: والحل الإسلامي والبديل»، كما كتب دراسة في التقريب بين السنّة والشيعة، واعتبار أن الخلاف بين السنّة والشيعة هو خلاف فقهي، يماثل الخلاف بين أصحاب المذاهب عند أهل السنّة، ولا يعتبر بوجود خلاف عقائدي، وأن محاور الخلاف في موضوع الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين هي خلاف سياسي داخل الأمة.

ولذلك؛ خلص في دراساته إلى أن الثورة الإيرانية هي نموذج إسلامي، وأن الضجة حول الخلاف بين السنّة والشيعة مفتعلة، يهدف مَنْ أَثَارَهَا إلى إضعاف الأمة، وهنا لا بد من استقراء بعض الجوانب المهمة، في الدراسات التي كتبها عن الثورة الإيرانية، والتي نسلط الضوء من خلالها على رؤية الشقاقي، باستعراض ما كتب في هذه الدراسات:

الدراسة الأولى

وهي «العالم قلبه على إيران»، ودافع فيها عن الثورة الإسلامية، وهاجم منتقديها، على خلفية سقوط عدد من الضحايا الإيرانيين خلال الثورة، حيث يقول: العالم لا يرى فوضى إلا في إيران، ولا مذابح إلا في إيران، مع أن عدد المجرمين الذين نالهم قصاص الإسلام والثورة، لا يتجاوز ضحايا رضا بهلوي في ساعات قليلة من ساعاته السوداء، أما القرود الذين اعتادوا تمجيد الثورة الروسية والثورة الفرنسية، فلم يحطهم علماً بأن ضحايا هاتين الثورتين -وفي يوم واحد أيضاً- كان يفوق كثيراً عدد المجرمين الذين سقطوا في إيران[22].

22 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص258.

وتناولت الدراسة، التطورات التي مرت بها الثورة داخل إيران، منذ انتفاضة 5 يونيو (حزيران) 1963، واعتقال الإمام الخميني، وكيف نجح الخميني في تبني خط ثوري جمع الجماهير الإيرانية من حوله، إلى أن سقط الشاه.

وتطرق إلى طبيعة الصراع الداخلي في إيران، بين الخط الذي يقوده الخميني، والتيارات الداخلية في الثورة، والتي كما يصفها الشقاقي كانت تحاول أن تحرف الثورة عن مسارها، إلا أن الخميني تمكن بقوة الدعم الجماهيري الذي يتمتع به، أن يحسم الأمر ضد كل من أبي الحسن بني صدر رئيس الجمهورية، وكذلك مع مهدي بزركان رئيس الجبهة الوطنية، والذي تولي منصب رئيس الوزراء.

وخلص الشقاقي إلى نتيجة مفادها أن ما حدث في إيران، هو دلالة واضحة على قدرة الجماهير أن تقود الدولة بقيادة إسلامية، وأنه في ظل دولة الإسلام تتحقق فعلاً الحاكمية لله ولشرعه، والسلطة للأمة، من أجل نصرة المستضعفين في الأرض، في مواجهة قوى الاستكبار العالمي، بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، ورفض التبعية للشرق أو الغرب[23].

الدراسة الثانية

وهي: «السنّة والشيعة: ضجة مفتعلة ومؤسفة»، ويتناول الشقاقي فيها أسباب إثارة الخلاف بين السنّة والشيعة في هذه المرحلة بالذات، ويفسر ذلك بأن نجاح الثورة الإسلامية في إيران قد حقق أول انتصار للإسلام في العصر الحديث، الأمر الذي أيقظ روح الأمة الإسلامية، وهو ما لم يَرُقْ للقوى المهيمنة على العالم الإسلامي، فشعرت أن هذه الثورة قد حققت إنجازات عدة، منها: إسقاط الخوف من الدول الكبرى، وتقديم نموذج ونمط حضاري جديد للبشرية، وتأكيد الدور التاريخي للإسلام[24].

23 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص271.

24 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص278-290.

الدراسة الثالثة

وهي بعنوان: «أربعة أعوام على انتصار الثورة الإسلامية في إيران»، وتناول الشقاقي في هذه الدراسة جوانب التطور داخل الثورة الإيرانية، والعلاقات الخارجية بين الثورة الإيرانية ومحيطها الإسلامي، ويتضح هنا مدى إعجاب الشقاقي بالخطوات التي خطتها الثورة داخل إيران، نحو ترسيخ سيطرة الثورة على الأوضاع الداخلية، عن طريق تشكيل وزارة الحرس الثوري، وتشكيل مجلس الخبراء الإيراني، الذي اعتبره إنجازاً عظيماً، لترسيخ سيطرة الثورة، والنجاحات الاقتصادية رغم الحصار الغربي، ومحاربة فساد الإقطاعيين داخل إيران، مهما يكن الغطاء الذي يتسترون به.

كما تناولت هذه الدراسة مشكلة الشيخ مفتي زاده الزعيم الكردي السنّي، وحركته المطالبة ببعض الحقوق، وقد انتقد الشقاقي الشيخ مفتي زاده، لتسرعه ومطالبته ببعض الأمور التي ليست من حقه، مثل موضوع تغيير الأذان، والمطالبة بنصف أعضاء مجلس الشورى، وغيرهما من المطالب.

ولا بدَّ من الإشارة، هنا، إلى أن الشقاقي -ومن خلال ما كتبه في هذه الدراسة- تبنى موقف الحكومة الإيرانية، وبحسب يوسف ندا، الذي عمل وسيطاً في هذا الموضوع -في شهادته على العصر على قناة الجزيرة- فإن موقف الحكومة الإيرانية كان متعجلاً في حسم هذه القضية، الأمر الذي أدى إلى نهاية القضية بصورة مأساوية، وهي وفاة الشيخ مفتي زاده داخل السجن، وقد تجنب الشقاقي ذكر ذلك[25].

وأشار الشقاقي إلى أنه بعد أربعة أعوام على الثورة، تعزز موقع الثورة الإيرانية في الداخل والخارج، وازدادت علاقاتها بالجماهير المسلمة خارج إيران، لكن في مقابل ذلك لوحظ أن العلاقة بين التنظيم الدولي للإخوان المسلمين قد تردّت إلى درجة سيئة، وقال الشقاقي: «إنه قد أغفل عن قصد معالجة هذه المسألة، حتى لا تثير صيحات الاحتجاج من هنا أو هناك، وأيضاً حتى لا نفتح باباً جديداً للمؤامرة، من خلال ازدياد الجدل حول هذه المسألة»[26].

---

25 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص312.

26 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص297.

كتاب: الخميني الحل الإسلامي والبديل

ويعد هذا الكتاب إعادة صياغة لأفكار الشقاقي عن الثورة الإيرانية، إضافة إلى تناول بعض الجوانب الأخرى، حيث تناول في الفصل الأول التحديات التي تواجه الحركة الإسلامية، في محاولاتها النهوض بالأمة الإسلامية من كبوتها، مركزاً على أهمية الإسلام في حياة المسلمين، من خلال استعراض تاريخي للأحداث التي مرت بها الأمة الإسلامية، ويظهر، من خلاله، فشل الأفكار المستوردة في قيادة الأمة وتجميعها في مواجهة الأخطار التي تحدق بها، في مقابل النجاح الذي حققه الدعاة الإسلاميون، سواء بالجهد الفردي أو الجماعي، كحركة الإخوان المسلمين[27].

وركز في الفصل الثاني على الثورة الإسلامية في إيران، وتناول المراحل التي مرت بها تلك الثورة، وكذلك منهجية الإمام الخميني في التفكير والقيادة، وطرحه مبدأ ولاية الفقيه لحل معضلة ولاية الحكم الإسلامي لدى الشيعة، وإعطاء رجال الدين المسلمين دوراً في قيادة المجتمع، وكذلك تناول تصورات الخميني في العمل، لتعبئة الجماهير الإيرانية لمواجهة طغيان الحكام في إيران، كما تناول تصورات الخميني للقضية الفلسطينية، مشيراً إلى العلاقة بين الثورة الفلسطينية والثورة الإيرانية[28].

أما الفصل الثالث، فقد تناول أصول الفكر الشيعي، مع استعراض الفرق التي تأخذ بالمذهب الشيعي، والأفكار الرئيسية التي تتبناها، مشيراً في نهاية الفصل إلى فتوى الشيخ شلتوت إمام الجامع الأزهر، التي اعتبر فيها المذهب الجعفري مثل باقي المذاهب السنّية، يجوز التعبد به[29].

وتناول في الفصل الرابع، الحياة السياسية في إيران منذ ثورة 1906، ضد مظفر الدين شاه من الأسرة القاجرية، مروراً بتسلم أسرة رضا شاه بهلوي الحكم عام 1935، وانتهاء بسقوط الأسرة البهلوية عام 1979 وقيام الجمهورية الإيرانية[30].

27 - المرجع السابق، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص475.
28 - المرجع السابق، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص476.
29 - المرجع السابق، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص486.
30 - المرجع السابق، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص493.

ثم تحدث في الفصل الخامس، عن نظام حكم الشاه من جوانب عدة، سواء الإدارية، أم دور المؤسسة العسكرية وأهميتها في حكم الشاه، ومؤسسة المخابرات (السافاك) ودورها في المحافظة على النظام، وقمع المعارضة، وفي الفصل السادس، يتناول التركيبة الطائفية والسياسية داخل إيران[31]؛ ويعرض في الفصل السابع والأخير، الموقف الدولي من إيران، وأهمية إيران بالنسبة للآخرين، وبالتالي موقفهم من الثورة الإسلامية في هذا البلد.

ولم يقتصر اهتمام الشقاقي بموضوع الثورة الإيرانية على هذه الدراسات أو الكتب، بل إن هناك العديد من المحاضرات والمقالات التي كتبها، تم جمعها مع الكتاب، لما تمثله الثورة الإيرانية من نموذج إسلامي، يُقتدى به في توجيه التعبئة الفكرية والجهادية لدى كوادر الجهاد الإسلامي.

وقد حاول في كثير من المحاضرات إيجاد رابط مباشر بين الثورة الإيرانية والثورة الفلسطينية، ومثالاً على ذلك: المحاضرة التي ألقيت في دمشق، بتاريخ 22 شباط (فبراير) 1993، تحت عنوان: «الثورة الإسلامية في إيران والثورة الفلسطينية جدل مقدس»، حيث قال: «ولأسباب يمكن فهمها، كان صدى الثورة الإسلامية في فلسطين من أوضح وأقوى الأصداء، وكان للخصوصية التي أولتها الثورة الإسلامية إبان قيامها فلسطين تأثير كبير، في جذب انتباه الشباب الفلسطيني نحو طهران الثائرة، وإبداء أعلى درجة من التعاطف مع الثورة الإسلامية»[32].

العلاقات السياسية مع إيران

أما عن العلاقات المباشرة للجهاد مع إيران، فقد تحدث الشقاقي في مقابلة صحافية عن هذا الأمر بقوله: «حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين مثل غيرها من الفصائل في فلسطين، قرارها وآلية عملها وتوجهها السياسي، نابعة من قناعتها الداخلية، أما بالنسبة للمساعدات فهي جاءت بمبادرة عبر مجلس الشورى الإيراني، واقتضت

31 - المرجع السابق، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص515.

32 - المرجع السابق، الجزء الثالث، المجلد الأول، ص558.

هذه المبادرة دعم جهاد الشعب الفلسطيني، وتبني عائلات الشهداء الذين سقطوا في الانتفاضة»[33].

وفي ردّه على سؤال، حول العلاقة مع إيران الشيعية والجهاد الإسلامي السنّي، قال: نرى في الثورة الإسلامية في إيران حليفاً وصديقاً لقضايانا، خصوصاً في فلسطين، وأضاف: نحن نحارب بكل قوة المسألة الطائفية، ونراها من مخلفات عصور الانحطاط والفتن والاستعمار[34].

خامساً: مفهوم الوحدة عند الشقاقي

أشار الكاتب إلى أهمية الوحدة عند الشقاقي، سواء الوحدة بين التيارات الإسلامية، أو بين التيار الإسلامي والقوى الوطنية والقومية، حيث يرى الشقاقي ضرورة لقاء التيارات الإسلامية والقومية والديموقراطية، ويبرز ذلك من خلال نقاط عدة، وهي:

اللقاء مع القوى الإسلامية

من المعروف أن الشقاقي، هو من دعاة ما يُعْرَفُ بالوحدة في إطار التعدد، أي بمعنى أن يجتمع الإسلاميون على خط سياسي موحد، في حين يحافظ كل تنظيم على إطاره الخاص به، وقد أشار الشقاقي إلى الجهود التي يبذلها الجهاد الإسلامي، من أجل تحقيق الوحدة الإسلامية، حيث قال: لقد توجهت حركة الجهاد الإسلامي إلى الإخوة في حركة حماس، داعية لقيام القيادة الإسلامية الموحدة، من خلال بيان وُزِّعَ بتاريخ 3 مايو (أيار) 1990، على اعتبار أنها هي القادرة على القيادة المستمرة لجماهيرنا، وباعتبارها مطلباً ربانياً وتاريخياً؛ ولأن القيادة الرسمية للشعب الفلسطيني تعيش في مأزق، فإن القيادة الإسلامية هي الحل، من أجل تجاوز الأزمة التي تعيشها هذه القيادة.

ويؤكد الشقاقي، أن مساعي الوحدة التي أطلقها بيان الجهاد الأخير، لم تكن الأولى، بل جاءت ضمن سلسلة من الجهود التي بذلها الجهاد الإسلامي في هذا السياق، حيث يقول:

33 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص850.

34 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص729.

إن دعوتنا إلى اللقاء والتعاون والوحدة استمرت بلا كلل، فمسألة الوحدة بالنسبة لنا كانت مسألة استراتيجية في غاية الأهمية، منذ أن رأت الحركة النور في مطلع الثمانينات، فقد كنا نرى في الوحدة واجباً شرعياً مقدساً، إضافة إلى إدراكنا أن الحركة الإسلامية لن تحقق انتصارها إلا بالوحدة الإسلامية[35].

وقد أشار الكاتب إلى هذا المفهوم في أكثر من مقابلة صحافية أجريت مع الشقاقي، حيث أشار الأخير إلى ذوبان الفوارق بين حركته وبين حركة حماس، خصوصاً بعد أن دخلت جماعة الإخوان المسلمين متمثلة بحركة حماس الانتفاضة الفلسطينية، وكان لها الدور البارز في قيادة هذه الانتفاضة بالقول: «وهكذا، المشاركة أسقطت حاجزاً مهماً وجوهرياً، وقللت من حجم المسافة بين الطرفين».

وفي إشارته إلى العلاقة مع الإخوان، قال: «قد نختلف مع هذا الطرف الإسلامي، أو كما اختلف المسلمون المخلصون في كل العصور، ولكننا على قناعة أن ما يجمعنا من الإسلام وفي الإسلام أعظم بكثير مما يفرقنا، ونحن دوماً نمد أيدينا إلى إخواننا في حركة حماس، لأجل التعاون والتنسيق والوحدة»[36]، وفي مقابلة صحافية، أجريت في ديسمبر (كانون الأول) 1993، أشار الشقاقي إلى وجود ميثاق عمل مشترك مع حركة حماس، على أمل الاتحاد الكامل، وأنه قد تم التوصل إلى هذا الميثاق، في أكتوبر (تشرين الأول) 1993[37].

اللقاء مع التيارات الأخرى

يرى فتحي الشقاقي أن الصراع بين التيارات الثلاثة الرئيسية في المنطقة، القومية والإسلامية والديموقراطية، بعد أن استمر ردحاً من الزمن، بدأ يهدأ، ويفسر الشقاقي هذا الهدوء بأنه نتيجة لإنهاك في هذه القوى، ونتيجة لشعورها أنها مهددة جميعاً من الاستعمار الغربي، ويضيف قائلاً: «كان على الجميع أن يدرك أن التناقض الحقيقي هو بينها مجتمعة من جهة، وبين الاستعمار الذي كان حاضراً بقوة ويهددها جميعاً». ولذلك فهو يرى ضرورة

35 - المرجع السابق، المجلد الثاني، ص1505.
36 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص723.
37 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص878.

الحوار الفكري، مع الإقرار بوجود التنوع الاجتماعي والسياسي حيث يقول: «إن الحوار الفكري يجب أن يستمر، في حين يبقى الاجتماعي قابلاً للتنوع حتى داخل التيار نفسه».

ولذلك؛ نجده يضع بعض القواعد الأساسية، للمحافظة على حالة التصالح بين التيارات السياسية، من خلال نقاط عدة:

- الصراع المركزي مع الاستعمار.

- توجيه الصراع باتجاه فلسطين.

- القبول بالاختلاف حول طريقة إدارة الصراع، مع الإجماع حول الأهداف الاستراتيجية.

- على التيارات المختلفة، يجب أن تدرس التيارات التي تخالفها الرأي، من أجل إيجاد القواسم المشتركة.

- ضرورة أن تعترف التيارات القومية بأهمية الإسلام في حياة الأمة[38].

الوحدة الفلسطينية وتجنب التصادم

أشار الشقاقي إلى طبيعة هذه العلاقة مع القوى الفلسطينية الوطنية، خصوصاً في ما يتعلق بمنظمة التحرير الفلسطينية، حيث قال: أما القوى الفلسطينية الأخرى التي نختلف معها فكرياً وسياسياً، سيستمر حوارنا الفكري والسياسي معها، لأجل حسم هذا الخلاف، بعيداً عن الصدام والعنف، ولكن في جو من النقد الموضوعي[39].

قيادة إسلامية موحدة للانتفاضة

رأى الشقاقي، وجود حاجة إلى أن يكون هناك مركز إسلامي واحد، يقود العمل الإسلامي في الانتفاضةالأولى، بدلاً من أن يكون هناك مركزان، مؤكداً في الوقت نفسه أنه لم يدعُ إلى إيجاد مركز ثالث، ولم يكن الهدف منافسة القيادة الوطنية الموحدة؛ حيث

38 - المرجع السابق، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص426.

39 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص732.

قال: كنا نريد مزيداً من القوة وليس إضعاف القيادة الوطنية الموحدة التي لها شارعها وأنصارها، والحركة الإسلامية لها أنصارها وشارعها، ونحن لا نتعارض في الحد الأدنى، ألا وهو المحافظة على الانتفاضة وتصعيدها[40].

العلاقات مع بقية الفصائل

عن هذه العلاقات، يقول الشقاقي: نحن ندعو إلى أوسع تحالف ممكن، يضم الفصائل والقوى الإسلامية والوطنية المعارضة لاتفاق أوسلو، ويضم فعاليات شعبية مختلفة وشخصيات مستقلة، ويقوم هذا التحالف على برنامج عمل واضح محدد، وفي الوقت نفسه يهدف إلى إسقاط اتفاق أوسلو، والمحافظة على الانتفاضة، وإدامة الصراع مع العدو بكافة أشكاله.

الموقف من أجهزة السلطة

كان للشقاقي موقفه الخاص من أجهزة السلطة الوطنية الفلسطينية، حيث يقول: نحن ضد الاتفاق وضد المشاركة في أية سلطة ستنفذه، وتكون مسؤولة أمام العدو الصهيوني، ومع ذلك فنحن لسنا في وارد الاصطدام مع السلطة الفلسطينية، أو الشرطة الفلسطينية، وسنبذل كل الجهد؛ لتجنب اصطدام كهذا[41].

سادساً: الموقف من قضايا الأمة

تناول الشقاقي في كتاباته عدداً من قضايا الأمة المهمة والمصيرية، وبعض الأحداث المهمة في تاريخها، فقد كتب في الجهاد الأفغاني وتطوراته، حيث عايش انطلاقته، وتناول في دراسة متكاملة جذور الصراع الأفغاني وتطورات الأحداث على الأرض، منذ أن دخلها السلطان العثماني سليمان القانوني، وما تبعها من انفصال هذا القطر عن الدولة الإسلامية، وما تبع ذلك من ثورات في إلى أن وصل الشيوعيون إلى الحكم، وما ترتب على ذلك من تدخل سوفياتي عسكري.

---

40 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص724.

41 - المرجع السابق، الجزء الخامس، المجلد الثاني، ص975.

ثم يستعرض في دراسته الأحزاب الإسلامية الأفغانية ودورها في الجهاد، ومحاولات القوى الدولية للتوافق على حل لهذه القضية، كما حذر الشقاقي من أن تسقط الثورة الإسلامية في فلك الدول الكبرى، لتمارس عليها اللعبة الدولية القذرة[42].

وتناول الشقاقي في الدراسة التي كتبها، بعنوان: «تركيا مسرة العودة إلى الله... وليل الجنرالات»، فتكلم عن الجهود الذي بذلها العلمانيون في تركيا، منذ سقوط الخلافة الإسلامية في عهد السلطان عبد الحميد عام 1924، وتولي كمال أتاتورك مقاليد الحكم في هذا البلد الإسلامي الكبير، من أجل تغييب الهوية الإسلامية، والمحاولات التي بذلتها التيارات الإسلامية خلال تلك الحقبة في التصدي لعلمنة الدولة، مروراً بالشيخ «سعيد النورسي»، وتحالفه مع عدنان مندريس، وانتهاءً بالصراع الذي دار بين نجم الدين أربكان من جهة، وحزب الشعب الديموقراطي اليساري وسليمان ديمريل اليميني ذي التوجهات العلمانية من جهة أخرى، إذ أشار إلى أن هذا الصراع يؤكد فشل المشروع العلماني على الأرض الإسلامية، رغم المؤامرات والدعم الخارجي[43].

وتحدث الشقاقي عن الموضوع اللبناني، في دراسة بعنوان: «لبنان خرافة الكيان الماروني... وزيف المواجهة العربية»، فتناول المحاولات القديمة منذ العهد العثماني، بداية من عام 1842، لتدخل الدول الغربية في شؤون المنطقة، بحجة حماية المسيحيين، مستغلين حالة الضعف التي مرت بها الدولة العثمانية، كما تناول الجهود التي بذلها الموارنة، من أجل السيطرة على القرار المسيحي، ومن ثَمَّ السيطرة على الوضع السياسي اللبناني، وبالرغم من أن الموارنة يمثلون القوة الثالثة بعد الشيعة والسنّة، فإنهم قد استطاعوا بدعم من فرنسا فرض سيطرتهم السياسية على لبنان، كما أشار الشقاقي، في دراسته، إلى الوثيقة المارونية، التي أعدتها الرابطة المارونية في فرنسا، والتي تجسد فيها صفاء الجنس الماروني، وتنظر إلى الإسلام نظرة معادية، وتطالب بالسيطرة المسيحية على لبنان، لضمان حقوق المسيحيين، كما تناول تطورات الحرب الأهلية اللبنانية في عام 1958، والحرب الأهلية عام 1975، ودور المقاومة الفلسطينية في هذه الحرب[44].

---

42 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص127.

43 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص200.

44 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص156.

وتحدث الشقاقي أيضاً عن موضوع حرب الخليج في كتاباته، على اعتبار أنها حرب صليبية، تقودها الولايات المتحدة الأميركية والدول الأوروبية ضد العالم الإسلامي، بهدف السيطرة على خيراته، على الرغم من صعوبة العنوان الذي تخوض من أجله الدول هذه الحرب، ألا وهو: «تحرير الكويت من احتلال صدام»!

وعن موقفه من صدام حسين، فإن الشقاقي يعتقد أنه بالرغم من الثارات القديمة بين الإسلاميين وصدام حسين، وأن الكثيرين لن ينسوا هذا التاريخ الأسود بسهولة، إلا أن صدام، ومع اندلاع أزمة الخليج، رفع شعارين مهمين لكل عربي ومسلم وهما «فلسطين» و«الإسلام»، وما دامت المعركة مع الغرب الصليبي والأمة الإسلامية، أصبح لازماً تناسي الخلاف، وتوجيه الجهود في المعركة، والابتعاد عن الجدل البيزنطي، عن جدية صدام في هذه الشعارات أم لا؟

سابعاً: معالجة قضايا فكرية:

ناقش الشقاقي في كتاباته عدداً من القضايا المهمة، ذات الأبعاد الفكرية والاجتماعية والسياسية، مثل: قضية العلمانية، والمرأة، والرأي وحرية التعبير، والتعددية، وتداول السلطة، وأيضاً مسألة الأصولية والعلمانية، وقد اعتبر أن هذين المصطلحين غريبان عن الواقع العربي والثقافة الإسلامية، ومرتبطان بالواقع الغربي، وأن النداءات من أجل التخلص من الأصولية الدينية في المجتمع الإسلامي على اعتبار أنها سبب في تخلف الأمة، في مقابل نشر مبادئ العلمانية كوسيلة للنهوض بالأمة، هي شعارات غير واقعية، فيقول: «أخطأت النداءات والأطروحات العلمانية في تقدير الشرط الموضوعي والنفسي للنهضة، عندما لم يتم تحديد جوهر التحدي الغربي القائم على العالم، كذلك لم يتم إدراك الشرط النفسي، المتمثل في اكتشاف التراث وبعثه، وإحياء المفاهيم والقيم التراثية[45].

أما موقفه من المرأة ودورها، فنجد للشقاقي يدعو إلى أن تأخذ المرأة مكانها، حيث يقول: «المطلوب، اليوم، أن تتغير تلك الوسائل، وتلك النظرة، وذلك الإحساس، سواء

45 – المرجع السابق، الجزء الثالث، المجلد الأول، ص592.

من الرجل المسلم أم من المرأة المسلمة؟ يجب أن تنتهي فكرياً فترة الإعجاب والمديح، وأن تبدأ مرحلة المسؤوليات، فالمرأة المسلمة أهم تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة وأمامها أهم الواجبات الكبيرة»، كما أنه يرى أن على المرأة المسلمة مسؤوليتين، هما:

أولاً: مسؤولية ذاتية، من خلال بناء الوعي العميق للإسلام، وحركة مده التاريخية ومكنوناته الشاملة.

ثانياً: مسؤولية موضوعية، عن طريق فهم قضية التحدي، الذي استهدف تدمير إسلام المرأة؛ من أجل تدمير إسلام المستقبل[46].

وقد أشار الشقاقي في إلى القضايا التي يثيرها أعداء الأمة، مثل قضية تعليم المرأة، ولبس الحجاب، بهدف حرف المرأة المسلمة، واتهم الجهات الغربية بالعمل من أجل شن هذه الحملة، لكي تفقد المرأة أنوثتها وإنسانيتها وكرامتها، وينتهي الأمر بتدمير البيت المسلم، ويرى أنه قد انتهت القضية الزائفة، التي روَّج لها الغرب أكثر من نصف قرن، أو هي على وشك الانتهاء، انتهت «قضية المرأة» بكل أجزائها، فالواقع الإسلامي سيفرض قيماً جديدة، ومسائل جديدة، وأهدافاً مختلفة[47].

كما تناول الشقاقي قضايا مهمة، مثل: الديموقراطية، وتداول السلطة، وحرية الرأي.

وفي حديث معه، حول هذه القضايا، تحدث الشقاقي، قائلاً: أنا أؤمن أن الإسلام يشكل هوية الأمة وموروثها الحضاري، الذي لا يمكن أن يغادرها أو أن تغادره، وهو مرجعيتها في الوقت نفسه، وفي ظل الاعتراف بهذه المرجعية، ليس من مشكلة في التعددية، ومادامت الأحزاب تعترف بهذه المرجعية، فيحق لها التعبير عن نفسها بالطريقة التي تناسبها، ولذلك فنحن نؤمن بالتعددية وبتداول السلطة، في إطار اعتراف الجميع بالمرجعية، وبالدستور الذي ترتضيه الأمة، وبعد ذلك لو تعددت الاجتهادات والتفسيرات، حتى في فهم الدستور والدين نفسه فلا مشكلة[48].

46 - المرجع السابق، المجلد الأول، ص114.

47 - المرجع السابق، الجزء الأول، المجلد الأول، ص148.

48 - المرجع السابق، الجزء السادس، المجلد الثاني، ص1220.

ثامناً: متفرقات

احتوى الكتاب على مجموعة من الكلمات ألقاها الشقاقي في مناسبات متفرقة، عبّر فيها عن نفسه وعن فكره السياسي، والذي تمثل في التنظيم الذي أسسه، ألا وهو الجهاد الإسلامي في فلسطين، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: كلمة عن الشهيد ومفهوم الشهادة، نداء الانتفاضة، وكلمات أخرى بمناسبة ذكرى الانتفاضة، الانتفاضة بعد حرب الخليج، كلمات في يوم القدس العالمي، كانت إحداها في مقر المستشارية الإيرانية في دمشق(49).

وتناول الكتاب ما كتبه الشقاقي من مقالات صحافية، نشرها كافتتاحيات لمجلات وصحف إسلامية، يصدرها الجهاد الإسلامي، سواء في فلسطين، أم لندن، أم مصر، حيث تناول في هذه المقالات بعض القضايا المهمة والمناسبات التاريخية، التي تصادف نشر هذه المقالات، ونشرت كافتتاحيات لمجلة «المختار الإسلامي»، وافتتاحيات لمجلة «المجاهد».

وأوضح الشقاقي، من خلال هذه الكلمات، موقف الجهاد الإسلامي من قضية التسوية والمؤامرات، من أجل تصفية القضية الفلسطينية، كما كتب في دعم الانتفاضة، وحذر من محاولات حرفها عن طريقها، ودعا إلى تشكيل جبهة إسناد لها، وهاجم الولايات المتحدة الأميركية وسياستها في المنطقة، كما تناول السياسة الإسرائيلية وزيف دعوتها للسلام، وكذلك تحدث عن طبيعة الدولة الصهيونية العنصرية، وحربها القذرة على الشعب الفلسطيني(50).

49 - المرجع السابق، الجزء السادس، المجلد الثاني، ص1233.

50 - المرجع السابق، الجزء السابع، المجلد الثاني، ص1501.

خاتمة

من خلال استعراضنا هذا الكتاب، والاطلاع على الدراسات والمقالات التي كتبها، والخطب التي ألقاها الشقاقي؛ تظهر أمامنا أهمية هذه الشخصية، ودورها البارز في تشكيل حركة مجاهدة، كان لها دور مميز في قيادة الجهاد، والمقاومة مع بقية الحركات الفلسطينية، ومن خلال الفكر الجهادي الذي طرحه الشقاقي في الساحة الفلسطينية، الذي يجمع بين الرؤية الإسلامية والهم الوطني.

وكذلك يظهر مدى وعي واطلاع الشقاقي وسعة آفاقه، وقد اطلع على دقائق الأمور في قضايا الأمة، واهتم بكل صغيرة وكبيرة، فلم تغب عنه قضايا الأمة بتفاصيلها وهمومها، على الرغم من انشغاله بصورة كبيرة بالقضية الفلسطينية، على اعتبار أنها القضية المركزية للحركة الإسلامية.

ونلحظ مدى تأثره بالثورة الإسلامية في إيران، والتجربة التي خاضها مرشد الثورة الإيرانية الإمام الخميني، في تجميع الشعب من حوله وحفزه المقاومة، ومحاولته تجاوز الأزمة المذهبية، من خلال الدعوة إلى الوحدة، لمواجهة أعداء الأمة.

كتاب:

الإخوان المسلمون في الانتخابات الأردنية 2007(*)

المؤلف: محمد أبو رمان

مؤسسة فريدريش إيبرت، 2007

قراءة: د. علي سليمان

شكلت النتائج المتواضعة لجماعة الإخوان المسلمين الأردنية، في الانتخابات النيابية التي جرت في 20 نوفمبر (تشرين الثاني) 2007، صدمةً كبيرةً لمعظم المراقبين والمحللين؛ حتى أولئك الذين كانوا يعتقدون أن شعبية الجماعة في تراجع، إذ لم تصلْ أكثر التقديرات تشاؤماً إلى توقع حصول الجماعة على ستة مقاعد من 110 مقاعد هي مجموع مقاعد مجلس النواب الأردني. ويقوم الباحث محمد أبو رمان في هذا الكتاب بتحليل أسباب تلك النتائج المتواضعة للجماعة في تلك الانتخابات، من خلال الكشف عن أبعادها ودلالاتها؛ وذلك بالإجابة على عدة أسئلة: هل تعكس هذه النتيجة تراجعاً في شعبية الإخوان وحضورهم السياسي والاجتماعي؟ أم أنها نتيجة طبيعية للسياسات الجديدة التي اتبعتها الحكومة تجاه الجماعة؟

(*) الكتاب: الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية 2007م «نكسة» سياسية عابرة أم تآكل في الجماهير؟، دراسات حول الحركات الإسلامية في الأردن.

في هذا الكتاب يتتبع الباحث محمد أبو رمان الأبعاد الكامنة وراء تراجع قوة جماعة الإخوان المسلمين، ومتغيرات الدور السياسي لها، وعلاقتها بالدولة، منذ تأسيس الجماعة عام 1946 حتى عام 2007 من جهة، وعلاقة الجماعة بالمجتمع من جهة أخرى، وذلك في إطار دراسة مجمل التطورات التي حدثت داخل الجماعة، سواء على مستوى الخطاب أم الممارسة.

القوى الإسلامية واللعبة السياسية

يؤكد الباحث على أن جماعة الإخوان المسلمين وواجهتهم السياسية «حزب جبهة العمل الإسلامي»، تمثل الحركة الإسلامية الكبرى والرئيسة، إلا أن ذلك لا ينفي وجود حركات إسلامية أخرى تنافس جماعة الإخوان في عمليات تقاسم النفوذ على القاعدة الاجتماعية من جهة، وعلى مشروعية تمثيل الاتجاه الإسلامي في الحياة العامة من جهة أخرى.

ويستعرض أبو رمان التطور التاريخي للجماعات الإسلامية في الأردن، إذ يقرر بأن النشاط الإسلامي بدأ في وقتٍ مبكرٍ من تاريخ الأردن المعاصر، وذلك عقب الاستقلال عام 1946؛ فقد تأسست جماعة الإخوان المسلمين في العام نفسه، برعاية الملك عبدالله الأول، وبعد سنوات قليلة أسس الشيخ تقي الدين النبهاني «حزب التحرير الإسلامي»، إلا أن هذا الحزب فشل في الحصول على ترخيصٍ رسمي نظراً لأفكاره المتشددة تجاه النظم السياسية القائمة، وقد شارك كلا الحزبين في الانتخابات النيابية التي جرت عام 1956، وقد حصل كل منهما على عدد محدود من المقاعد في ظل المد اليساري والقومي.

أما الجماعات السلفية فقد بدأت بالظهور في بداية الثمانينات عقب استقرار الشيخ ناصر الدين الألباني في الأردن، وتتميز السلفية الألبانية بالابتعاد عن العمل السياسي وما يترتب عليه من مبادئ ومفاهيم كالأحزاب، وقد شهدت العلاقة بين السلفية والإخوان تنافساً وصل إلى حد الصراع، في محاولةٍ لكسب الأنصار من خلال السيطرة على المساجد.

ويشير الباحث إلى أن الدولة بدأت بإفساح المجال للسلفية من أجل إضعاف

الإخوان؛ إذ يقول: «بدأت الدولة تدعم أنصاره ومريديه منذ بداية التسعينات، وتفتح لهم مجالات العمل لكسر شوكة جماعة الإخوان ونفوذهم»[1].

ويرى الباحث أن «السلفية الجهادية» من الجماعات التي أخذت بالتنامي والانتشار منذ عقد التسعينات، وذلك عقب عودة الجهاديين من أفغانستان، الذين بدأوا تنظيم صفوفهم، وباشروا تنفيذ عدة عمليات مسلحة، وبدأ هذا الاتجاه الراديكالي يتبلور بصورة أكثر وضوحاً مع بداية عام 1994 على يد «أبو محمد المقدسي»، و«أبو مصعب الزرقاوي».

ولعل ما يميز هذه السلفية عن نظيرتها التقليدية –الألبانية– هو تكفير النظام السياسي، والعمل على الانقلاب عليه عن طريق العمل المسلح، وقد وصلت السلفية الجهادية أوج نشاطها من خلال التحالف مع تنظيم القاعدة عقب احتلال العراق وبروز «الزرقاوي» كأميرٍ لفرع القاعدة في بلاد الرافدين، والذي تمكن من تنفيذ تفجيرات الفنادق في عمان بتاريخ 9 نوفمبر (تشرين الثاني) 2005، ويرى الكاتب أن السلفية الجهادية تمكنت من استقطاب بعض الذين كانوا يناصرون جماعة الإخوان.

ومن الجماعات التي عملت على منافسة الإخوان، مجموعة انشقت عن الجماعة 2001، وعملت على تأسيس حزب جديد باسم «حزب الوسط الإسلامي»، وتتميز العلاقة بين حزب الوسط والدولة بالثقة والتعاون، إلا أن هذا الحزب –بحسب الباحث– لا يتمتع في الوقت الراهن بشعبيةٍ تؤهله لمنافسة الإخوان، سواء على الصعيد الانتخابي، أم الأنشطة السياسية المختلفة في النقابات والجامعات ومؤسسات المجتمع المدني.

ويلخص الباحث موقع جماعة الإخوان المسلمين على خارطة القوى الإسلامية الفاعلة في الأردن بالقول: «إن جماعة الإخوان المسلمين تمثل الحزب الإسلامي الوحيد الذي يملك نشاطاً سياسيا مشروعاً، ودوراً سياسيا كبيراً ضمن القوى المعارضة، فيما يلعب تيار السلفية الجهادية دوراً أمنيا ملحوظاً».

وعلى هامش الحركات السابقة نشأت جماعة «الدعوة والتبليغ».

1 - الكتاب، ص12.

ويمكن القول إن الباحث نجح في بيان حدود خارطة الحركات الإسلامية العاملة في الأردن، وموقفها من العمل السياسي؛ إلا أنه وبحكم الاشتغال على جماعة الإخوان والانتخابات، لم يفصل في طبيعة العلاقة بين هذه الجماعات من جهة، وعلاقتها بالدولة من جهة أخرى، وهي علاقات شائكة ومتداخلة ومعقدة.

من التحالف إلى الأزْمة

يستعرض الباحث علاقة الإخوان بمؤسسة الحكم، والتي مرت بمراحل تاريخية متعددة، بدءاً من العلاقة الدافئة التي تميزت بالقرب والتحالف ضد مصادر التهديد المشتركة، والتي تمثلت بالقوى السياسية اليسارية والقومية، وصولاً إلى مرحلة الافتراق والعداء منذ منتصف عقد التسعينات، إذ يشير الباحث إلى العلاقة المميزة التي ربطت بين النظام والإخوان في مرحلة التأسيس عام 1946، إلا أن ذلك لا ينفي وجود بعض الحذر في العلاقة بين الطرفين، خصوصاً عندما عارضت الجماعة دخول الأردن إلى «حلف بغداد» عام 1957. ومن الجدير بالذكر أن الإخوان خلال مرحلة الخمسينات والستينات، لم يشكلوا خطراً وخصماً للنظام، وكانت القواسم المشتركة تجمع بين الطرفين في مواجهة الأخطار والتحديات المشتركة، وكانت الجماعة خلال هذه المرحلة تركز على العمل الاجتماعي والتربوي، والذي مكنها من بناء مؤسسات أسهمت لاحقاً في تعزيز وجودهم وانتشارهم.

ويلخص الباحث هذه المرحلة بقوله: «إن فترة الخمسينات والستينات كانت بمثابة مرحلة التعريف والتأسيس والصعود الهادئ المتدرج لجماعة الإخوان في الأوساط الاجتماعية»[2].

ويولي الباحث أهميةً كبيرةً لمرحلة السبعينات والثمانينات، والتي عملت على صعود جماعة الإخوان المسلمين الاجتماعي والسياسي، إذ يرى أن موقف الجماعة من الصراع والمواجهة العسكرية العنيفة بين النظام والفصائل الفلسطينية المسلحة، والتي حدثت عام 1970، كان له دورٌ في تنامي الجماعة وصعودها؛ فقد اتخذت موقفاً حيادياً تجاه الصراع؛

2 - المرجع السابق، ص12.

كان بمحصلته النهائية لمصلحة النظام، والذي عمل على توثيق العلاقة معها؛ حيث بدأ الإخوان بتوسيع دائرة نشاطهم لتشمل النقابات واتحادات الطلبة، وقاموا باستثمار الأموال المتدفقة من الخليج عقب الطفرة النفطية بشكلٍ مطّرد، بإنشاء عددٍ من المؤسسات المتعددة الغايات، والتي أسهمت في زيادة الرصيد الشعبي للجماعة.

إلا أن العلاقة الدافئة بين الإخوان والنظام، شهدتْ تراجعاً في منتصف الثمانينات، بسبب الأزمة بين الإخوان في سوريا ونظام البعث. وكان الأردن قد دعم الإخوان في البداية، إلا أن الأمور سرعان ما انقلبت عقب المصالحة بين النظامين الأردني والسوري، والتي جاءت على حساب الإخوان، فقد وجه الملك حسين عام 1985 رسالةً إلى رئيس وزرائه آنذاك، زيد الرفاعي، أظهرت بروز إرهاصات شرخٍ في العلاقة، ويبدو أن النظام بدأ ينظر إلى الإخوان كقوة سياسية تهدده.

وفي عام 1989 عادت الحياة النيابية إلى البلاد بعد انقطاع كبير، وقد أظهرت هذه الانتخابات قوة جماعة الإخوان المسلمين، حيث نجحت في الحصول على 22 مقعداً من أصل 80، كما حصل عددٌ من الإسلاميين المستقلين على أربعة مقاعد أخرى، في مقابل فشل الجماعات اليسارية والقومية، التي لم تتمكن من الحصول سوى على مقاعد معدودة.

وقد جاءت هذه الانتخابات عقب دخول الأردن في أزمةٍ اقتصاديةٍ داخلية، تزامنت مع عوامل خارجية، كانهيار الاتحاد السوفياتي، وبدء موجة التحول الديموقراطي في العالم، بالإضافة إلى فك الارتباط مع الضفة الغربية، والذي كان يحول دون إجراء انتخابات في ظل الاحتلال.

شارك الإخوان في حكومة «مضر بدران» عام 1991 بخمسة حقائب وزاريةٍ غير سيادية. وكانت العلاقة بين النظام والإخوان يشوبها الحذر، إلا أن ذلك بدأ بالتغير بشكل دراماتيكي بسبب الأحداث الإقليمية المتسارعة؛ فقد وجد النظام نفسه في سياقٍ إقليمي معزولٍ بعد حرب الخليج 1991، وكانت مفاوضات السلام في مدريد بمثابة مفتاح الخروج من هذه العزلة، وفي هذا السياق صدر قانون الأحزاب، والذي أسفر عن تأسيس «حزب جبهة العمل الإسلامي» عام 1992، وهو بمثابة الواجهة السياسية للإخوان.

وقد أدى دخول الأردن في مفاوضات السلام إلى زيادة الفجوة بين الإخوان والنظام، وتعززت الفجوة مع إقرار قانون انتخاب جديد، يقوم على مبدأ الصوت الواحد للناخب الواحد، وهو قانونٌ رأى الإخوان أنه يهدف إلى تحجيم نفوذهم وتمثيلهم النيابي، ويحول دون تمكينهم من إفشال تمرير معاهدة السلام، والتي وقعت فعلاً عام 1994، وتم إقرارها في مجلس النواب الذي تشكل عام 1993، وكان للإخوان فيه 17 مقعداً.

لقد أدّت العوامل السابقة إلى مقاطعة الإخوان للانتخابات النيابية التي جرت عام 1997، والتي قاطعها كذلك عددٌ من أحزاب المعارضة، واستمرت الفجوة بالاتساع بين الجماعة والنظام حتى رحيل الملك حسين عام 1999، وتولى نجله الملك عبدالله الثاني مقاليد الحكم.

اتسمت العلاقة بين النظام والإخوان في عهد الملك عبدالله الثاني بتحولات بنيوية عميقة، ويقول المؤلف أبو رمان: «مرحلة انتقال الحكم دفعت إلى منح المقاربة الأمنية الدور الرئيسي في إدارة تفاصيل الشأن الداخلي، مما نقل «الملف الإخواني» من ملف سياسي يتولاه الملك شخصياً إلى ملف بيد الموظفين المسؤولين»[3].

ولعل التحول الاستراتيجي جاء بقرار إخراج قادة حماس من الأردن عام 1999، وهي إشارةٌ واضحةٌ إلى أن الملك الجديد لا ينوي القيام بدورٍ استراتيجي في الضفة الغربية، ويؤشر على إيلاء الشأن الأردني الداخلي أهميةً قصوى. وخلال الحكم الجديد تم تعطيل الحياة النيابية عامين كاملين: 2001 و 2002، حيث تأجلت الانتخابات بعد نهاية فترة المجلس النيابي الثالث عشر، وبدأت أزمات عديدة تظهر بين الإخوان والنظام على خلفية عددٍ من القضايا، تتعلق بالتضييق على الجماعة في المساجد والجامعات والنقابات وغيرها من المؤسسات السياسية والمدنية والدينية.

وفرضت الظروف الدولية والإقليمية وقائع جديدةً وأنماط علاقةٍ متغيرةٍ بين النظام والإخوان، فقد عملت أحداث 11 سبتمبر (أيلول) 2001 على الدفع بعملية الإصلاح إلى الأمام، إلا أن احتلال العراق وتداعياته فرضت صفقةً ضمنيةً بين الطرفين، حيث

3 - المرجع السابق، ص20.

شارك الإخوان في الانتخابات النيابية التي جرت عام 2003، وتمكنوا من الحصول على 17 مقعداً، واتجهت العلاقة إلى نوع من التهدئة، إلا أن فوز حركة حماس الكاسح في الانتخابات التشريعية الفلسطينية عام 2006 فجر سؤال العلاقة والنوايا المتبادلة بصورة سافرة، ودفع بالعلاقة إلى حدود غير مسبوقة، وسيناريوهات وصلت إلى «خيار الطلاق».

وزاد من توتر العلاقة وصول زكي بني إرشيد إلى رئاسة جبهة العمل الإسلامي، والذي يعتبر مقرباً من «حماس»، كما أن تطورات الأزمة -لاحقاً بقرار الحكومة- وضع يدها على «جمعية المركز الإسلامي التابعة لجماعة الإخوان المسلمين» بذريعة وجود فساد مالي وإداري، إلا أن الأبعاد السياسية كانت واضحة، فالنظام كان يرى أن الجمعية تمثل مصدراً أساسيا لقوة الإخوان المالية، ومصدراً حيوياً للتجنيد الحركي واكتساب القاعدة الجماهيرية.

بلغت مستويات الأزمة ذروتها بين الإخوان والنظام من خلال اتهامات متبادلة، كانت الانتخابات البلدية في سبتمبر (أيلول) 2007 أبرز نقاط الاختلاف والنزاع، فقد سحب الإخوان مرشحيهم بعد ساعات من بدء الاقتراع، احتجاجاً على ما اعتبروه «تزويراً تجاوز الحدود»، بلغ ذروته مع «تصويت أفراد من القوات المسلحة بصورة علنية، أما المؤسسة الرسمية فقد باتت تنظر إلى الإخوان كخطر حقيقي على الاستقرار السياسي، يشبه الظاهرة الخمينية»، بل إن الرواية الرسمية بدأت تعتبر الإخوان «دولة داخل دولة»، وتضعهم في سياق المحور الإيراني السوري، وقد تعززت هذه الرؤية عقب سيطرة حماس على قطاع غزة، واتهام حماس باختراق جماعة الإخوان في الأردن.

بين الصقور والحمائم

يرصد الباحث أبو رمان التطورات التي طرأت على المقالة الإخوانية وبنْيتها النظرية، ويتوصل إلى تصنيف أطروحاتها النظرية كأيديولوجية براغماتية، إذ تعززت هذه الأطروحة الأيديولوجية في النصف الثاني من الستينات، مع ظهور «سيد قطب» الذي مارس تأثيراً كبيراً على الإخوان في أنحاء العالم العربي كافة، وقد قوبلت هذه الأطروحة بانتقادات

داخل الجماعة، كما فعل «حسن الهضيبي»، حيث بدأت تتبلور الأطروحة البراغماتية داخل الجماعة واضحة.

إن عمليات الفرز داخل الجماعة بين التيارين، أفرزت مقالتين: الأولى حملها تيار «الصقور»، الذي يرى أن الحكومات العربية جاهليةً ولا تمثل الإسلام، ولا تؤمن بالديموقراطية. بينما كان تيار «الحمائم» يرفع راية المشاركة السياسية، ويؤمن بالنظام الديموقراطي، ومن أبرز الشخصيات الإخوانية الممثلة لتيار الصقور: محمد أبو فارس، ود. همام سعيد، وعبدالله عزام، وأحمد الكوفحي، وعلي العتوم، وعبدالمنعم أبو زنط. أما شخصيات الحمائم؛ فهي: د. إسحاق الفرحان، ود. عبداللطيف عربيات، ود. عبدالله العكايلة، ود. بسام العموش، وأحمد قطيش الأزايدة، وعبدالمجيد ذنيبات.

وعلى الرغم من هيمنة هذين التيارين لفترة طويلة، إلا أن الباحث يرى أن فترة التسعينات شهدت بروز تيارٍ ثالث، عرف بتيار الوسط، يتبنى موقفاً وسطاً، وتتلخص رؤية هذا التيار بقبول الديموقراطية، والإيمان بالمشاركة السياسية كـ«الحمائم»، إلا أنه يرفض التماهي مع مؤسسة الحكم، ويعطي الأولوية للشأن الأردني الداخلي، ويعتبر كل من عماد أبو دية، وسالم الفلاحات، وجميل أبو بكر أبرز ممثلي هذا التيار.

ملامح الخطاب السياسي

عمل الباحث أبو رمان على دراسة الخطاب السياسي للإخوان، من خلال رؤيتهم للإصلاح، والتي أصدرتها الجماعة عام 2005، بعنوان «رؤية الحركة الإسلامية للإصلاح» والتي تتكون من سبعة عشر مقالاً، وعلى الرغم من التقدم الملحوظ في رؤية الجماعة لمعظم القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أن الباحث يؤكد على غياب الوضوح في أكثر مواد الوثيقة، فهو يقول: «على الرغم من أن هذه الوثيقة بمثابة درجة على سلم التطور الفكري تجاه الالتزام بالديموقراطية، وإن كان من حيث الموقف المعلن ابتداءً، إلا أن هناك مساحةً واسعةً من «المناطق الرمادية» التي لم تجبْ عليها الوثيقة، ولم تتطرق لها صراحةً»[4].

4 - المرجع السابق، ص35.

وتوصل الباحث من خلال تحليله خطاب «جبهة العمل الإسلامي»، إلى أن الحزب لا يولي أهمية للشأن الاقتصادي الداخلي، ولا تتمتع المسألة الاجتماعية بحضورٍ كبيرٍ في خطابه، بينما تحظى القضايا الخارجية الإقليمية والدولية بحضور كثيف، حيث تستحوذ على أكثر من 44% من مجمل خطاباته، وخصوصاً القضية الفلسطينية، ويحتل موضوع «الإصلاح السياسي» المرتبة الثانية بنسبة حوالى 21%.

الأزْمة الداخلية والحملة الانتخابية

دخل الإخوان مرحلة الاستعداد للانتخابات النيابية في سياق أزمة الانتخابات البلدية، وتراجع العلاقة مع الحكومة، وقد أدت هذه التطورات إلى صعود تيارٍ داخلي من الصقور يدعو إلى مقاطعة الانتخابات احتجاجاً على الاختراقات التي حدثت في الانتخابات البلدية من جهة، ولبقاء قانون الصوت الواحد من جهةٍ ثانية؛ وفي المقابل دافع اتجاه المشاركة بالقول: إن المقاطعة لا تخدم الجماعة ولا مسار الحياة السياسية، وفي سياق هذا الخلاف قرر مجلس شورى الإخوان إحالة قرار المشاركة إلى المكتب التنفيذي، الذي اتخذ قراراً بالمشاركة، وأصدر بياناً ربط فيه هذا القرار بالمصلحة الوطنية، على الرغم من الظروف المحيطة.

قدم «حزب جبهة العمل الإسلامي» قائمة مرشحيه للانتخابات النيابية، وتضمنت 22 مرشحاً، وهو أقل عدد تخوض به جماعة الإخوان أو «حزب جبهة العمل» تلك الانتخابات منذ عام 1989، وقد أثارت هذه القائمة خلافاً واتهاماتٍ متبادلةً بين تيارات الإخوان المختلفة.

جاء البرنامج الانتخابي لحزب «جبهة العمل الإسلامي» مقارباً -بصورة تكاد تكون مطابقة- لما ورد في رؤية الإخوان للإصلاح الصادرة عام 2005، والتي تعاني أساساً من ثغرات واضحة لعل من أبرزها -بحسب الباحث أبو رمان- غياب الواقعية في البرامج المقترحة، ويظهر ذلك جلياً في الشأن الخارجي، إذ يتحدث البرنامج عن رفض احتلال العراق، واعتبار القوات الأميركية استعماراً عسكرياً، ويرتب على ذلك ضرورة العمل على

تحريك الأمة بكل قواها لمقاومة هذا الاستعمار ثقافياً وسياسياً وجهادياً، والتصدي للهيمنة الأميركية، وغيرها من القضايا الشائكة التي تطرق لها البرنامج، دون وضع آليات تنفيذية عملية؛ الأمر الذي يضعها في خانة المثالية المفرطة.

ولعل الفجوة الأكبر في برنامج الجماعة، هي غياب الشأن الاقتصادي، الذي يعتبر أحد أهم أولويات الشعب الأردني، فما جاء في البرنامج لا يعدو شعارات لا تتوافر على رؤية شمولية تكاملية، ولا أدوات وآليات تنفيذية.

ومن القضايا الإشكالية في برنامج الحزب، إصراره على دخول الانتخابات تحت شعار «الإسلام هو الحل»، وهو الشعار الذي أثار جدلاً واسعاً حول برنامج الجماعة الأم في مصر، إذ إن هذا الشعار أقرب إلى الرطانة البلاغية من كونه يتوافر على آليات عملية.

زلزال الانتخابات

أسفرتْ نتائج الانتخابات عن حصول الإخوان على 6 مقاعد فقط من أصل 110 مقاعد. وقد شكلت هذه النتيجة صدمةً لقيادة الإخوان وأعضائها، وكذلك لمعظم المراقبين والمحللين، فقد كانت أسوأ التقديرات تتوقع أن يحصل الإخوان على 12 مقعداً، وتعتبر هذه النتيجة الأسوأ في تاريخ مشاركات الجماعة في الانتخابات النيابية.

وبحسب الرواية الإخوانية -كما ينقل الباحث- فإن سبب تراجع الجماعة في الانتخابات يعود إلى «دور الحكومة» وعدم نزاهة الانتخابات، وفي المقابل رفضت الحكومة هذه الاتهامات، وأحالت هذا التراجع إلى الخلاف داخل الجماعة نفسها، وإلى تناقص شعبيتها بسبب تداعيات الأزمة بين فتح وحماس.

وبغض النظر عن الروايتين الحكومية والرسمية، فإن الفرضيات حول تراجع شعبية الإخوان تتوافر على قدر كبير من الصحة، ولا يمكن الأخذ بأحدها دون الآخر؛ فبحسب الباحث فقد أدت عوامل مشتركة إلى هذه النتيجة، وجاءت النتائج المتواضعة بسبب «دور الحكومة الذي دعم مرشحين آخرين، من خلال ظاهرة بيع الأصوات وترحيلها»، كما أن هذه

النتيجة جاءت انعكاساً للأزمة الداخلية للجماعة، والصراع بين المعتدلين والمتشددين، فضلاً عن أن هذا التراجع بسبب جملة من الإجراءات السابقة، التي اتخذتها الدولة في تقليص نفوذ الجماعة، وبسبب العوامل الإقليمية، وخصوصاً تلك المرتبطة بالعلاقة مع حركة حماس؛ يضاف إلى هذا جملة من الأخطاء الاستراتيجية والتكتيكية في إدارة الحملة الانتخابية.

إن الانتخابات النيابية الأخيرة -كما يرى مؤلف الكتاب- شكلت انتكاسةً للجماعة على الصعيد السياسي عامةً، وعلى الصعيد الداخلي للجماعة، فقد كشفت الانتخابات عن انتكاسة لتيار الوسط، الذي يمسك بزمام القيادة بشكل عام، والذي تولى صياغة القائمة الأخيرة للمرشحين، والذي جلب عليه هجوماً حادّاً من قبل تيار الصقور المقرب من حركة حماس؛ ويتوقع الباحث أن يعمل تيار الصقور على الإطاحة بقيادة الوسط، والعمل على السيطرة على الجماعة، وقد صدقتْ توقعات الباحث؛ حيث فاز الدكتور همام سعيد في انتخابات المراقب العام للجماعة، وعزز زكي بني إرشيد من مكانته داخل «حزب جبهة العمل الإسلامي».

ويلخص الباحث مآلات الصراع الداخلي في عدة سيناريوهات، وهي:

– قدْرة الوسط على التماسك والإصرار على أجندته السياسية. وهذا سيكون عاملاً مساعداً على امتصاص سياسات مؤسسة الحكم، والتخفيف من وطأتها، وانتظار آفاق جديدة تكسر القالب السياسي الحالي الذي يستهدف الحركة، ربما من خلال بروز اتجاهٍ سياسي انفتاحي في مؤسسة الحكم، يعيد ترتيب الأوراق مع قيادة الجماعة.

– قدْرة التيار المقرب من حماس على إسقاط تيار الوسط واستلام دفة القيادة، وهو ما سيعزز الأزمة الحالية مع مؤسسة الحكم، إلا إذا حدثت متغيرات أخرى في العلاقة بين الحكم الأردني وحركة حماس على الصعيد الإقليمي، أو متغيرات أخرى تؤدي إلى صفقة تفاهمات بين هذا التيار والحكومة.

استْمرار حالة الصراع والتداول على القيادة بين التيارين السابقين، وهو ما يبقي العلاقة مع مؤسسة الحكم بين شد وجذب، ويعمل على ترحيل استحقاقات الحسم

الاستراتيجي السياسي والفكري إلى مراحل لاحقة[5].

أما على صعيد العلاقة بين الإخوان والنظام فإن أبرز السيناريوهات المطروحة -بحسب الباحث- هي:

- سيناريو الاستئصال والتحجيم؛ إلا أن الباحث يرى أن هذا السيناريو مكلف، وقد يؤدي إلى نتائج معاكسة.

- سيناريو الحظر، وهو الأسوأ بحسب الباحث، إذ إنه سوف يفضي إلى فقدان الجماعة للسيطرة على أعضائها، خصوصاً إذا أدت إلى اعتقالات واسعة لأعضاء الجماعة، أو حظر الجماعة وحزبها.

- سيناريو الاحتواء، وهو ينبني على فرضية بروز نخبة داخل مؤسسة الحكم تعيد النظر في استراتيجية الإقصاء، أو ظهور عوامل ومتغيرات جديدة تعيد استراتيجية التعايش[6].

وختاماً يمكن القول بأن هذا الكتاب، الذي أعده الباحث محمد أبو رمان، يسّهم بشكلٍ كبيرٍ في فهم سلوك جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، وكذلك سلوك النظام السياسي الأردني في التعامل مع تلك الجماعة، ويقدم تحليلاً تاريخياً لإشكالية العلاقة بين الجماعة والسلطة في الأردن، وعلى الرغم من تقديمه عدة سيناريوهات مستقبلية، إلا أنه لا يرجح أحدها على الآخر، ويترك للقارئ حرية التوصل إلى ترجيح أحد هذه السيناريوهات.

---

5 - المرجع السابق، ص54.

6 - المرجع السابق، ص56.

كتاب:

أزمة المؤسسة الدينية

المؤلف:
الدكتور محمد سليم العوا

دار الشروق، القاهرة، 2003

قراءة: علي طه

يستمد هذا الكتاب الذي نعرض له هنا أهميته من موضوعه ،نقد المؤسسة الدينية، وكشف ملامح أزمتها، كما يستمدها من كاتبه كأحد الكتاب والناشطين الإسلاميين المعاصرين في العالم العربي الآن. وقد أهدى المؤلف هذا الكتاب لروح الشيخ محمد الغزالي، الذي يعد أحد رموز التجديد الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين.

مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور محمد سليم العوا، مفكر إسلامي معروف، وواحد ممن يمثلون الخطاب الإسلامي الجديد، أو الإسلاميين المستقلين[1]، كما أنه عضو في عدد من المؤسسات الإسلامية الوطنية والدولية، فهو نائب رئيس اتحاد العلماء المسلمين، ويعد أحد منظري حزب الوسط المصري (تحت التأسيس)، ويتمتع بقبول لدى مختلف الحركات الإسلامية الأخرى، وخاصة الجماعة الإسلامية المصرية، بعد دخولها مرحلة المراجعات قبل نحو عشر سنوات، وهو مؤسس ورئيس جمعية مصر للثقافة والحوار، إحدى الجمعيات الفكرية النشطة في مصر الآن، فضلاً عن إنتاجه الفكري الغزير، بدءاً من كتاباته حول النظام السياسي الإسلامي، إلى كتاباته الأخرى عن المواطنة وتجديد الخطاب الديني، وفتاويه الشرعية والقانونية.

تحت عنوان «هذه الفصول لماذا؟» يشير المؤلف في تقديمه إلى الأسباب التي دفعته لتأليف هذا الكتاب، وأنه يهدف إلى النصيحة إلى أئمة المسلمين، كما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم، «الدين النصيحة. قالوا لمن يارسول الله، قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»، ولكن هذا الكتاب، كما يوضح مؤلفه، يستهدف الأئمة العلماء في المؤسسات الدينية تحديدا، نظرا لأهمية هذه الفئة، ويقول العوا: «أولى من توجه إليهم النصيحة، هم العلماء الذين هم موضع الأسوة والقدوة، ومحل الاعتبار والتقليد من العامة والخاصة على السواء» ثم يقول «ومما يأثره علماؤنا جيلاً بعد جيل، أن صلاح أهل العلم فيه صلاح الأمة، وأن فسادهم فيه ضياعها واضمحلال شأنها، ولذلك قال الشاعر:

يا معشر القراء يا ملح البلد   من يصلح الملح إذا الملح فسد»[2].

ويؤكد سليم العوا في تفسير دوافعه لتأليف الكتاب بهدف النصيحة والتطوير للمؤسسات الدينية القائمة: «كتبتها امتثالاً لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، أن ينصح المسلمون أئمتهم، واخترت من هؤلاء الأئمة رؤوس المؤسسة الدينية في مصر، شيخ الأزهر ومفتي مصر، ووزير الأوقاف فيها، أو قل إنني اخترت المؤسسة الدينية برموزها الثلاثة، التي إذا استقام أمرها استقام أمر الناس جميعاً، وإذا تعوج تعوج الناس تبعاً له»[3].

---

1 - راجع في ذلك د. محمد حافظ دياب، الإسلاميون المستقلون، الهوية والسؤال، ط 1 دار ميريت للنشر 2002.

2 - الكتاب، ص8.

3 - المرجع السابق، ص9.

ويسعى المؤلف في أجزاء كتابه ومواضيعه المتعددة، لتحديد ملامح ومداخل لهذه الأزمة، خاصة وأنه فقيه قانوني وشرعي في الوقت نفسه، وقد يسبب نقده استياء هذه المؤسسة الكبيرة، أو سحب البساط من تحتها نحو الإسلاميين أو الفكر الإسلامي الذي يمثله، لذا يدعو من يستهدفهم بنقده إلى تمثل قول عبد الله بن مسعود: «إن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان»، أو تمثل قول أبي حنيفة النعمان حين سأله بعض أصحابه: «قولك هو الحق الذي لا خطأ فيه؟ فأجابهم: والله ما أدري لعله الخطأ الذي لا صواب فيه»[4].

خصص العوا الفصول الأولى من كتابه للتركيز على أزمة الأزهر، الذي تغيب عنه مهمات وأدوار كان ينبغي له أن يقوم بها، وضرورات غابت عنه، وكان مهما ألاتغيب عنه، فهو يقول: «إن الناس يعرفونه -في زماننا- جامعاً أثرياً وجامعة مستوعبة لكل فروع العلم والمعرفة»، وهي معرفة تختلف -حسب المؤلف- مع صورة الأزهر في التاريخ حيث يقول: «لكن أهل العلم يرون في الأزهر منارة العلم السني، ومهد العلم بالقرآن والسنّة في مصر، بعد جامع عمرو بن العاص، ومدرسة العلماء والمجتهدين، والأدباء البلغاء والمحدثين الثقات، والدعاة المتبتلين»، كما يعرفه أهل الوطنية رحماً لثورات الشعوب المتتالية ولوقفات قادة الأمة، مهما كانت اتجاهاتهم السياسية»، في صحنه ومن على منبره، ينادون المصريين، فيلبي المصريون النداء لتنكشف الغمة، وليثبت من ظنوا، في مرحلة ما، أن الأمة المصرية قد ماتت، أنها حية فاعلة»[5].

كما يعرف المؤرخون علماء الأزهر «لهم نفوس أبية، وألسن بليغة صادقة، وعلم صحيح وثبات على الحق، لا يداهنون فيه، ولا يرتابون في أمره، يرون الناس جميعاً حكاماً ومحكومين تبعاً لهم، ولا يرون أنفسهم أتباعاً لأحد كائناً من كان»[6].

ثم خصص الفصول التالية للحديث عن أزمة دار الإفتاء، ومنصب المفتي، حيث «إن شأنها الديني الفعلي والرمزي، يوجب العناية بها، وتركيز البصر عليها، فإن المفتي

4 - المرجع السابق، ص10.
5 - المرجع السابق، ص9.
6 - المرجع السابق، ص9.

قائم في الأمة مقام النبي -صلى الله عليه وسلم- إذ الإفتاء بيان حكم الله تعالى وفق الأدلة الشرعية، وهذا هو عمل العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وقد وصف العلماء المفتي بأنه «موقع عن الله تعالى»[7].

ثم يعقب الدكتور العوا، بعد ذكره عدداً من الشخصيات المشهورة التي تولته، شأن الشيخ حسونة النواوي، والشيخ محمد عبده، والشيخ محمد حسنين مخلوف، قائلاً: «إذا كان المفتي من الناحية الوظيفية موظفا تابعاً لوزارة العدل، فإنه من الناحية الأدبية الرمز الثاني للإسلام في مصر، فدار الإفتاء هي الجزء الباقي من نظام متكامل للإفتاء الشرعي في مصر، كان بدوره جزءاً من نظام المحاكم الشرعية، وقد انقرض النظامان ولم يبق منهما إلا منصب المفتي»[8]. ومن هنا يرى الحريصون على هذا المنصب الديني -حسب الكاتب- ضرورة تقويم ما اعوج فيه ويحتاج إلى تقويم!

أما الرمز الثالث الذي يخصص له المؤلف الجزء الثالث، من هذا الكتاب، فهو «وزارة الأوقاف». يقول الدكتور العوا: «فالأصل أن وزيرها ناظر على الأوقاف الخيرية، التي لم يكن لها ناظر أو فقد ناظرها، وعلى الأوقاف لجهات معينة إذا لم يوجد لها مستحق، طبقاً لشروط الواقفين، ولم يكن لها تاريخياً دور في شأن الدعوة الدينية والمساجد، إلا تعيين موظفي المساجد ومستخدميها، والتأكد من صحة اتجاه القبلة في المساجد التي ينشئها الأفراد، وعدم وجود مانع من إقامة الجمعة والعيدين فيها»[9] حسب قانون الأوقاف رقم 36 لسنة 1946.

ويضيف المؤلف: «ثم وسعت القوانين -بدءاً من القانون رقم 292 لسنة 1959 ثم القانون رقم 157 لسنة 1960 وانتهاء بالقانون رقم 238 لسنة 1996 - من اختصاصها بشأن المساجد والسيطرة عليها، الذي عرفته الصحافة بقانون «تأميم المساجد» ويقول الكاتب: «ولا شك ان مغبة هذا التشريع بالغة، وأن آثاره السيئة على سمعة مصر في العالم الإسلامي، وعلى سمعة الوزراة التي استصدرته لن تقف عند حد»[10].

7 - المرجع السابق، ص10.
8 - المرجع السابق، ص10.
9 - المرجع السابق، ص11.
10 - المرجع السابق، ص11.

الأزمة والمؤسسة الدينية

تحت عنوان «هل هناك أزمة؟» يفتتح المؤلف فصول كتابه: «هل تجتاز المؤسسة الدينية في مصر أزمة؟ أو هل هي على وشك مواجهة أزمة؟» ثم يجيب: «فأما الأزهر الشريف فبوادر الأزمة فيه تلوح من موقف فضيلة الإمام الأكبر من المشيخة، إذا قورن بالدور التاريخي لها، وبالواجب القانوني المنوط بها».

ثم يفصل في ذلك قائلا: «فالإمام الأكبر، وهو أحد المشهود لهم من علماء الأزهر، يرى المشيخة وظيفة من وظائف الحكومة! ويرى أن عليه -بهذا الاعتبار- أن يتحرك في حدود ما تسمح به الجهات الحكومية (السياسية والأمنية)، ويقرر صراحة أنه يقول لهذه الجهات: «سمعا وطاعة» بشأن ما يوجه له من دعوات رسمية خارجية، فإذا أعطي الضوء الأخضر بادر بتلبية هذه الدعوة»[11].

ثم يعقب العوا قائلاً: «هذا التصور للمشيخة من شأنه أن يحمل في رحمه أزمة حقيقية بل أزمات، فالأزهر هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى، التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي وتجليته ونشره، وتهتم ببعث الحضارة العربية الإسلامية. . وتزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمختصين وأصحاب الرأي فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية والعربية، ولغة القرآن الكريم حسب المادة الثانية من القانون رقم 103 لسنة 1961 بشأن إعادة تنظيم الأزهر»[12].

كما يحدد القانون نفسه في مادته الرابعة مهام شيخ الأزهر، فهو «صاحب الرأي في كل ما يتصل بالشؤون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام»؛ ويؤكد المؤلف أن هذه المكانة الكبيرة لم يأخذها شيخ الأزهر من شخصه، ولكن من جلال الأزهر، ومن تاريخه المجيد، ومواقف رجاله وشيوخه في الرد على الاعتداء، ومواجهة الاستعمار والاحتلال

11 - المرجع السابق، ص13.

12 - المرجع السابق، ص14.

الأجنبي، وهو ماهيأ للأزهر مكانة وهيبة في قلوب الحاكمين والمحكومين على السواء[13].

ولذا يتحفظ المؤلف على بعض مواقف شيخ الأزهر، التي أتت نتيجه تصوره الوظيفي لدور المشيخة، شأن إيكاله مهمة الإفتاء لدار الإفتاء ومنصب المفتي، وأنه لا يختص بالفتوى بينما يختص بها المفتى، أو تأكيده المستمر على أن منصبه وظيفة يتلقى أوامرها وتوصيفها من جهات سياسية وأمنية وليس من الأمة، ويرى المؤلف أنه لهذه الأسباب قد غابت المهمة الرسالية والقيادة الروحية الراشدة للأزهر، التي كان يمثلها للمسلمين السُّنَّة في العالم، وهو ما كان منذ عهد صلاح الدين الأيوبي، وثبت في تاريخ وتصور الجميع[14].

وبعد أن يركز المؤلف على دور شيخ الأزهر ومشاكل خطابه وتصوره للمشيخة، ينتقل لعدد من هيئات الأزهر، شأن جامعته وإصداراته العلمية ومجلته، حيث يرصد من خلال ملاحظات متعددة ملامح التراجع في دور وكفاءة هذه المؤسسات الدينية الفرعية، مذكراً شيخ الأزهر بأن واجبه «أن يحمل المؤسسات الأزهرية جميعاً، على أن يكون سلوكها قدوة، من حيث الالتزام بأحكام الإسلام وآدابه، حتى تنجو من الوزر، الذي يبوء به من يسنّ سنّة سيئة، وهذا هو واجبه بالنسبة للعلماء بحكم القانون كذلك»[15].

وعلى سبيل المثال ينتقد الدكتور العوا موقف مجلة «الأزهر»، التي يشرف عليها شيخ الأزهر ويرأس تحريرها أحد أساتذة جامعة الأزهر، حيث نشرت كعادتها ملحقاً بعددها الصادر في شهر المحرم 1417 مايو (أيار) 1996، عبارة عن رسالة للشيخ علي الخفيف بعنوان «التأمين»، وذكرت في مقدمتها التي كتبها رئيس تحريرها أن أصل هذه الرسالة بحث منشور في مجلة الأزهر، بعد أن قدمه صاحبه إلى المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، ولكنه لم ينشر في كتاب المؤتمر، وأنه يجيز التأمين، وأنه عضو مجمع البحوث الإسلامية، مما يوحي بأن الأمر محل إجماع بين العلماء في المجمع، والمجمع هو الذي حل محل هيئة كبار العلماء حسب قانون تنظيم الأزهر.

13 - المرجع السابق، ص15.
14 - المرجع السابق، ص15.
15 - المرجع السابق، ص17.

ويرى الدكتور العوا أن الأمانة العلمية كانت تقتضي من مجلة الأزهر والقائمين عليها، الإشارة إلى أن البحث الأصلي منشور في عدد مجلة الأزهر عدد المحرم 1385 مايو (أيار) 1965، نشرت بعده تعقيبات مباشرة لكل من الشيخ محمد أبو زهرة والشيخ عبد الحليم محمود والشيخ نديم الجسر والشيخ محمود السايح ورأي العلامة آية الله كاشف الغطاء، كما كانت هناك آراء مؤيدة للبحث بلا تحفظ لكل من الأستاذ وفيق نصار، والأستاذ إدريس الكتاني، والدكتور عثمان خليل، ثم يعقب العوا: «والأمانة العلمية كانت تقتضي من مجلة الأزهر وهي تنقل إلى قرائها بحث الشيخ على الخفيف أن تنقل معه آراء العلماء المخالفين له، وحججهم المنشورة أصلاً مع البحث نفسه في مكان واحد، وفي نفس العدد المذكور من مجلة الأزهر نفسها»[16].

ما يؤكد عليه مؤلف الكتاب، أن الأزمة لم تعد تطال المؤسسة الدينية وحدها، بل مختلف فروعها وأجزائها، حتى ذات الطابع العلمي والأكاديمي المحض منها، فقد تناول في أحد أجزاء الكتاب جامعة الأزهر[17].

ويلاحظ أن مؤلف الكتاب -وهو كاتب إسلامي محسوب على الإسلاميين وإن وصف بالاعتدال وأحيانا بالتجديد- كانت ملاحظته على أزمة جامعة الأزهر، واقعة في خندق التطرف، فقد اختار واقعة الاحتفال بذكرى الشيخ المرحوم محمود شلتوت شيخ الأزهر السابق، والتي دعي لها من يصفه، دون ذكر اسمه: «أستاذ للفلسفة في إحدى الجامعات المصرية، ليتحدث إلى أساتذتها وطلابها عن المحتفى بذكراه» والمقصود هنا هو الدكتور حسن حنفي أستاذ الفلسفة المتفرغ بكلية الآداب جامعة القاهرة، وقد دعته كلية أصول الدين لحضور الندوة أثناء عمادة الدكتور عبد المعطي بيومي لها، ويضيف الدكتور العوا في نقد هذه الدعوة: «والأصل فيمن يدعى للحديث في جامعة الأزهر، أن يكون في موقع فكري وعلمي يسوغ له ذلك، ويحمل الأزهريين، شيوخاً وطلاب علم، على الاستماع إليه والإفادة منه»، ثم يعقب «ولكن الكلية المذكورة تجاهلت ذلك كله، فدعت أستاذاً للفلسفة، معروفاً بموقفه الفكري المعلن من قضايا شديدة الخطورة وبالغة الحساسية، تتصل

16 - المرجع السابق، ص19.
17 - المرجع السابق، ص63.

بالعقيدة الإسلامية، وهو موقف يشكل حائلاً بين المتكلم وسامعيه، بل يصنع باعثاً على الفتنة المذمومة داخل المؤسسة الجامعية الأزهرية»، كما يمثل المؤلف بمقتطفات مقتبسة من كتب الدكتور حسن حنفي، دون أن يذكر اسمه أو أسماء كتبه[18].

ويظهر المؤلف عدم التعاطف مع أي اتجاهات تنويرية، وتشجيع قيم التشدد والتشدد بدرجة ما، فهو يضرب الحجة المؤسساتية بأننا بلد مسلم، وكثير من القوانين الإسلامية تطبق، حين استعراضه لموقف دار الإفتاء من قضية د. نصر حامد أبوزيد، والتفريق بينه وبين زوجته، حين قال المفتي أثناء إجابته على سؤال صحافي يسأل ما إذا كانت الفرصة سانحة أمام الدكتور نصر حامد أبوزيد لقبوله إذا عاد عن آرائه؟ فأجاب فضيلة المفتي حينئذ: «مادام الحكم قد صدر ولم يتم تنفيذه، ففي الفترة التي تسبق التنفيذ يمكن أن يعدل عن آرائه، ويتم قبوله ولا يتم التنفيذ إلا في حال عناده وإصراره على الإنكار، فالحدود تُدرأ بالشبهات، ولا تنفذ إلا في حال الإقرار والإصرار، كما أن الثابت في الفقه، أن رجوع المعترف عن إقراره، يسقط الحدّ ولا يسقط التعزير»[19].

ولكن المؤلف الدكتور العوا ردّ ما قاله المفتي في عدد من الأمور منها:

أولاً: إن القانون المصري لا يعاقب على الردّة أصلاً، وليس فيه نص يعاقب على ذلك، فحديث المفتي عن تنفيذ الحكم وعدم تنفيذه، وعن سقوط الحدود وعدم سقوطها، كل ذلك خارج عن الموضوع، ولا علاقة له بقضية نصر حامد أبوزيد.

ثانياً: لما قاله المفتي إن الحكم الصادر في تلك القضية هو حكم بالتفريق بين زوجين لانفساخ النكاح بينهما، بثبوت ردّة أحدهما، وهو حكم لا ينفذ إلا برغبة الزوج الآخر، أو بطلب ولي الزوجة، وكلا الأمرين غير قائم في حال الدكتور نصر حامد أبوزيد، ويقول العوا: «وحكم التفريق في القانون الوضعي مستحيل التنفيذ، لأن القانون لا يمنع المعاشرة بين البالغين، إذا كانت رضائية، ولو لم يكن يجمع بينهما رابط الزوجية، فما قيمة التنفيذ إذاً؟»[20].

18 - المرجع السابق، ص63، 64.
19 - المرجع السابق، ص26، من حوار مع المفتي نصر فريد واصل مع جريدة آفاق عربية بتاريخ 30 يناير (كانون الثاني) 1997.
20 - المرجع السابق، ص27.

ثالثاً: إن إجابة المفتي توحي بأن مصر تطبق الحد على المرتدّ «وهذا منبع خصب لاستغلال ذوي الأهواء في مصر وخارجها، الذين يسرّهم التشنيع على الوطن وقضاته ودعاته وعلمائه»، ثم يقول: «وكان حرياً بفضيلة المفتي أن يتريث قليلاً في إجابته تلك حتى لا يوقعنا في المحذور والمحظور»[21].

رابعاً: يقول د. العوا: «ذكر فضيلة المفتي أن العقوبات (الحدود) لا تنفذ إلا في حال الإقرار والإصرار، وهذا مخالف للإجماع الفقهي، الذي يقرر أن الحدود تثبت وتنفذ، إذا شهد الشهود على مرتكبها، فقامت بشهادتهم البينة الشرعية، ولو بقي مرتكب الجريمة مصراً على الإنكار»[22].

كما يأخذ الدكتور العوا على المفتي السابق استشهاده بحديث ضعيف مثل حديث «اختلاف المسلمين رحمة»، ويحيله إلى كتب الحديث القديمة والحديثة، كما يحيله إلى كتب في أصول الفقه والإجماع، ويرفض رأيه في أن رأي المفتي ملزم نظراً لانتمائه لوزارة العدل، وأن توصيفه القديم كان «مفتي الحقانية»؛ ولكن يظل اللوم الأساسي ليس موجها للمفتي السابق الدكتور نصر فريد واصل، أو من أتى بعده، بل إن أزمة دار الإفتاء بدأت عند مؤلف الكتاب منذ أن تولى الشيخ طنطاوي منصب الإفتاء قبل أن يصبح شيخاً للأزهر، قال: «يعلم المراقبون أن أزمة المؤسسة الدينية في مظاهرها الخاصة بدار الإفتاء، ترجع إلى مرحلة سابقة على تولي المفتي الحالي منصبه، بعد أن أصبح فضيلة المفتي قبل السابق شيخاً للأزهر»[23]، حيث كان الملمح الأهم في نظره هو تضارب الفتوى، ومخالفة المفتين بعضهم بعضاً، ولإجماع الفقهاء الأقدمين والمحدثين.

أما عن الأزمة في وزارة الأوقاف، فيؤكد مؤلف الكتاب أن وظيفة هذه الوزارة تاريخياً لم تكن دينية، إنما لحفظ ورعاية الأوقاف ليس أكثر، ولكن توسع هذا الدور بعد ذلك ليصل إلى مرحلة يسميها مرحلة «تعاليم المسجد»، التي أكدها قرار صدر من وزير الأوقاف بمنع من لا ينتمي لوزارته، أو غير الحاصلين على إذن منها، بصعود منابر الجمعة،

21 - المرجع السابق، ص27.
22 - المرجع السابق، ص29، 30.
23 - المرجع السابق، ص21.

أو إلقاء الدروس الدينية في المساجد[24]، أما القرار الوزاري الثاني فهو عدم الترخيص ببناء المساجد إلا بترخيص من الوزارة كذلك، وقد أثار كلا القرارين -حسب ما يذكر المؤلف- ردود فعل مستنكرة، كان أهمها -في رأيه- رد فعل جبهة علماء الأزهر، الذي بلغ من قوته أن كاد يحدث فتنة بين الوزير والجبهة[25].

غير أنه مع الوقت، زادت أزمة وزارة الأوقاف بالقانون رقم 238 لسنة 1996 الذي يعطي مفتش المساجد حق الضبطية القضائية، في ما يقع من مخالفات لأحكامه، وهو ما يراه المؤلف يبسط سلطان وزارة الأوقاف -أو الحكومة- على النشاط الديني كله، حيث يمنع آلاف المؤهلين للدعوة من أداء مهمتهم، طالما لم تأذن أو ترخص لهم الوزارة، كما يقضي -ولأول مرة في التاريخ المصري- بعقوبة الحبس لمن يخالف ذلك من الدعاة والمؤهلين للدعوة والبلاغ[26].

لا يختلف موقف الكاتب عن موقف الإسلاميين التقليديين، رغم لغة الحرص على المؤسسة الدينية والأدب معها، فهو يريد من هذه المؤسسة أن تكون رافعة ودعما للمشروع الأصولي، ومشروع الدولة الإسلامية، بناء على الصورة المثالية والتاريخية لهذه المؤسسة، التي توجد في نفوس المنتمين إليها، أو الدين الشعبي لدى العوام، كما أنه يتجاهل في كثير مما يطرحه دوافع الحكومات والمؤسسة الدينية، في إقرار قانون كقانون الأوقاف المذكور، خاصة مع انتشار الفكر الأصولي والمتطرف، الذي سالت الدماء دفاعاً عنه في أغلب شوارع مصر، خلال فترة التسعينات، وقبل وقت قليل من كتابة كتابه.

أما الملمح الأهم في هذا الكتاب المهم، فهو قطريته وعدم متابعته لدور المؤسسة الدينية خارج مصر، رغم عمومية عنوانه، ورغم أنه ربما يكون الكتاب الأشهر، الذي حمل هذا العنوان من الكتب العربية.

24 - المرجع السابق، ص41.
25 - المرجع السابق، ص42.
26 - المرجع السابق، ص43.

كتاب:

التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن

المؤلفة:

أشواق أحمد مهدي غليس

مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1997

قراءة: مجيب عبدالله الحميدي

الكتاب الذي بين أيدينا «التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن»، للباحثة أشواق أحمد مهدي غليس، أحد الكتب النادرة والتي تصدت لدراسة نظرية الإمامة، من دون تحيز يغالي في سرد الإيجابيات والمحاسن، أو تحامل يتتبع المثالب، ويتعمد تهويل بعض الانحرافات؛ ولأن الكتاب كان في الأصل رسالة علمية تقدمت بها الباحثة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية؛ فقد حاولت أن تسلك في هذه الدراسة مسلكاً موضوعياً، يتجنب الوقوع في صنمية التقديس، أو صلافة التبخيس.

يدرك دارسو المذهب الزيدي، أن من أهمّ ما يتميز به، هو نظريته السياسية في الحكم، والتنزيل العملي لهذه النظرية، في واقع التجربة التاريخية لحكم أئمة الزيدية في اليمن، والذي استمر قرابة الألف عام، وما تميزت به هذه التجربة من انفتاح على كثير من التيارات والمذاهب الفكرية والفقهية والسياسية، الأمر الذي حَوّلَ المذهب الزيدي إلى جسر تواصل وتلاقح فكري، بين مذاهب السنّة والشيعة وتيارات الاعتزال؛ حتى وصف البعض زيدية اليمن بسفراء الشيعة لدى السنّة وسفراء السنّة لدى الشيعة.

وتتضح أهمية دراسة نظرية الإمامة الزيدية؛ عندما نلحظ أن هذه النظرية تكاد تكون هي النظرية الوحيدة في تاريخنا الإسلامي، التي استطاعت شق طريقها إلى الواقع العملي بتصور نظري، يسبق تجسدها الواقعي، ويحدد مساراته، مستفيداً من اعتمالات الواقع في تسديد النظرية، واكتشاف جوانب الخلل، ومحاولة معالجتها، في حين ظلت النظريات الإسلامية الأخرى، تُؤصل للتعامل مع صيغ واقعية، فرضت نفسها بقانون القوة والتغلب، أو تغرق في التنظيرات الغيبية للأئمة المعصومين والإمام المنتظر.

غير أن هذه النظرية تعرضت لانتكاسة كبيرة، بعد وصول أسرة آل حميد الدين إلى الحكم، وتحويلهم نظام الدولة إلى ملكية وراثية، الأمر الذي أفقد النظام الزيدي علاقته بالقبائل اليمنية، بعد الفشل في التعاطي مع المستجدات، وحاول فرض طَوّقِ العزلة والحصار على اليمنيين.

الإمامة في فكر الإمام

ولأن اكتشاف معالم وملامح التجديد في نظرية الإمامة مرهون بتتبع الفكرة في مراحلها التاريخية؛ لذا خصصت الباحثة المبحث الأول، من الفصل الأول، لدراسة الجذور الفكرية للنظرية، والتأكد من صحة ما نسب إلى الإمام زيد بن علي من أسس فكرية للإمامة، مستندة في ذلك إلى الشواهد التاريخية، والفكرية، والعقائدية، والحركية للإمام زيد.

تناولت الباحثة الظروف التاريخية والسياسية، التي زامنت ظهور نظرية الإمامة في الفقه الزيدي، وأكدت اتفاق معظم فرق الزيدية على أن البدايات الأولى لصياغة الفكر

السياسي الزيدي حول الإمامة قد ظهرت في عهد الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي أبي طالب، استناداً إلى القول بأفضلية علي بن أبي طالب بعد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وأولويته بالإمامة بعد وفاة الرسول، ومن بعده الحسن والحسين، وحصر الإمامة من بعدهما في ذريتهما.

وأشارت الباحثة إلى التأصيل الفكري للإمامة عند الزيدية لم يبدأ إلا بعد استشهاد الإمام زيد، من خلال آراء الفرق الزيدية، التي ظهرت بعد استشهاده، وأن الأسس الفكرية للإمامة التي نسبت إلى الإمام زيد لا تمثل فكره، وإنما نسبت إليه.

واستدلت الباحثة بتعارض النصوص المنسوبة إلى الإمام زيد، حول الإمامة؛ فالإمام قد وُجِدَ في عصر لم يكن فيه التدوين قد اكتملت معالمه، ومِنْ ثَم فقد نُقل فكره وفقهه عن طريق تلاميذه الذين أخذوا عنه، وكذلك عن طريق الرسائل والكتب التي نسبت إليه، ومن أهمها رسالة «إثبات الوصية»، وكتاب «المجموع» في الحديث والفقه، الذي جمعه أبو خالد الواسطي.

وأشارت الباحثة إلى تعارض النصوص المنسوبة إلى الإمام زيد، في كتاب «تثبيت الوصية»، من قوله بأحقية الإمام علي بالإمامة بعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، ومن بعد ولده الحسن والحسين، وذلك بالنص الجلي الواضح من رسول الله، مع ما جاء في «الروض النضير»، لشرف الدين السياغي، واتسام هذه النصوص بالغموض.

ومن الشواهد التي استندت إليها الباحثة، في إبطال ما نسب إلى الإمام زيد من أفكار سياسية إمامية، ما ذكرته كتب التاريخ، من أن الإمام زيد قد أقر بخلافة الشيخين، فقد وَلِيا فعدلا وعملا بالكتاب والسنّة، ورفض التبرؤ منهما، في وقت كان أشد احتياجاً فيه إلى المداراة السياسية، لكسب تأييد أهل الكوفة، في معركته ضد حكم بني أمية.

وبذلك، ترى الباحثة أن إقرار زيد بخلافة الشيخين، لا تعني فقط الإقرار بمبدأ تجويز إمامة المفضول مع وجود الأفضل في حالة الأخذ بذلك، أو التبرير لشرعية خلافة الشيخين مع أفضلية الإمام علي، لإسقاط دعوى الطاعنين فيهما، كما ذهب البعض، وإنما لإدراكه الظروف التي تمت فيها البيعة لأبي بكر وعمر، وأيضاً لاعتقاده الراسخ بأن الإمامة

هي في جميع قريش، ذلك أنه لو سار حكم بني أمية بسيرة الشيخين، وعلى هدي الكتاب والسنّة، لما حدث ما حدث.

الإمامة فكراً وحركة

وفي المبحث الثاني، من الفصل الأول، تناولت الباحثة الأثر الفكري والسياسي (الحركي) الذي خلفه الإمام زيد، لتؤكد أنه بعد استشهاده، خرجت من الفكر الزيدي فرق زيدية، تتفاوت في ما بينها في الميل لهذا الاتجاه الفكري والفقهي؛ ففي القرن الثاني الهجري انقسمت الزيدية إلى ثلاث فرق، هي الجارودية، والصالحية، والسليمانية، وانقسمت في القرن الثالث إلى قاسمية وغيرها، وذلك قبل ظهور الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي في اليمن، في أواخر القرن الثالث الهجري.

وترى الباحثة، أن الأثر الفكري لثورة الإمام زيد، يتمثل في ظهور العديد من الفرق الزيدية، كان أبرزها: الجارودية، والصالحية، والسليمانية، التي كان لأفكارها السياسية الأثر المهم في استمرار الفكر الزيدي حتى يومنا هذا.

وبعدها قدمت الباحثة خلاصة لأهم الأفكار السياسية للفرق الزيدية الثلاث: (الجارودية، الصالحية، السليمانية)، نستعرضها في الإيجاز التالي:

أولاً: الجارودية

أكدت الباحثة أن فكرة الإمامة عند جميع فرق الجارودية تقوم على الأسس التالية:

1- القول بالنص الخفي.

2 - حَصْر الإمامة في أبناء فاطمة، من ذرية الحسن والحسين.

3 - آمنت بالمهدية، لكنها اختلفت في ما بينها حول الإمام المنتظر، فمنهم من جعلها شورى بين أبناء فاطمة، ومنهم من انتظر محمد النفس الزكية غير مصدق بقتله،

ومنهم من انتظر محمد بن القاسم صاحب الطالقان[1]. واستنتجت الكاتبة من ذلك، أن الجارودية هم الذين حصروا الإمامة في أبناء فاطمة وليس الإمام زيد، إذ تتفق الأقوال التي أوردتها الجارودية من دون نسبتها إلى الإمام زيد.

وأشارت الباحثة، إلى مبالغة الجارودية في أمرين:

الأول: القدح في حق الشيخين، في البداية، إلا أنهم تراجعوا، وتوقفوا في أمرهما، مع الاعتقاد بأن الإمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم، هو علي بن أبي طالب، وبرروا توقفهم في أمر الشيخين بأن التقدم عَلَى عَلِي خطأ لا يقطع بأنه فسق؛ ولأن النص عَلَى عَلِي لم يكن جلياً. أيضاً أدى تكفير البترية والسليمانية (من الزيدية) الجارودية؛ لإقدامها على تكفير الشيخين، ودعوتها إلى مراجعة موقفها.

الثاني: اعتبار مَنْ ادعى الإمامة من آل البيت، وهو قاعد في بيته، كافراً مشركاً، وكل مَنْ تَبِعَهُ على ذلك، وكل من قال بإمامته، ويقصدون بذلك جعفر الصادق.

ثانياً: الصالحية (البترية)

وصفت الباحثة هذه الفرقة، بأنها أقرب الفرق الزيدية إلى أهل السنّة، نظراً لموقفهم المعتدل من جميع الصحابة، وإن حدث خلاف في الجوانب الأخرى، وتنسب إلى الحسن بن صالح بن حي الهمداني.

وتقوم فكرة الإمامة عند الصالحية على المبادئ التالية:

1- تجويز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، نظراً لإقرارها بخلافة الشيخين، وأن هذا التجويز والإقرار بصحة خلافة الشيخين منظور إليه من الزيدية المتأخرين، باعتباره أمراً استثنائياً لعذر، فاختيارهما مِنْ قِبَلِ الأمة لا يعد قاعدة لمن تبعهما، إذ إن اختيار الإمام لا يعد صحيحاً ما لم يكن من آل البيت، وجامعاً شروطها.

2 - تجويز خروج إمامين في قطرين متباعدين، إذا ما توفرت فيهما الشروط، فإذا خرج إمامان في قطرين متقاربين، وتَوَحدَتْ فيهما شروط الإمامة، يتم اختيار الأفضل

1- هو محمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسين، وقد أُسِرَ أيام المعتصم، وحبس حتى مات، والطالقان بخراسان.

والأزهد، وإن تساويا فينظر أيهما أمتن رأياً وأحزم أمراً. وترجع نسبة هذا المبدأ إلى الصالحية وليس إلى زيد، ذلك أن الحسن بن صالح قد عاصر خروج محمد النفس الزكية، وأخيه إبراهيم بن عبدالله، فكان خروجهما أول خروج فعلي لإمامين في قطرين متقاربين.

ثالثاً: السليمانية (الجريرية)

تنسب إلى سليمان بن جرير الرقي، الذي كان تابعاً لجعفر الصادق، ثم انفصل عنه ولحق بالصالحية، فوافقها في بعض الآراء، واختلف معها في آراء أخرى. وترى الباحثة، أن السليمانية خالفت معظم الفرق الزيدية، في القول بحصر الإمامة في أبناء فاطمة، وجعلت الإمامة شورى بين الخلق، وأقرت بإمامة المفضول، وإن كان الفاضل في رأيهم أفضل في كل حال.

ومن دراسة تلك الفرق توصل البحث إلى نتيجتين، هما:

الأولى: أن الأفكار السياسية للفرق الزيدية الثلاث، الجارودية، الصالحية، السليمانية، شكلت أسس البناء الفكري والحركي عند الزيدية، كما أن أفكار هذه الفرق قد مثلت المرجعية الفكرية العملية للتجديد الحديث والمعاصر، في فكر الإمامة عند زيدية اليمن.

الثانية: أن أسس الفكر السياسي الزيدي، تكونت من اتجاهات فكرية عدة، أهمها اتجاه شيعي عن طريق أتباع الإمام محمد الباقر الذين لحقوا بأخيه الإمام زيد، والثاني اتجاه سنّي عن طريق أتباع أبي حنيفة، إضافة إلى الاتجاه الاعتزالي.

التجديد الأول في الإمامة

كان المؤسس الأول لدولة الأئمة الزيدية في اليمن، هو الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، واستطاع الهادي باجتهاداته أن يُكونَ مذهباً متميزاً للزيدية، نسب إليه وعرف بالمذهب الهادوي الزيدي.

قدم الهادي كما توضح الباحثة إلى اليمن سنة 280هـ/893م، ثم ما لبث أن قفل عائداً إلى الحجاز، ثم كان قدومه الثاني سنة 284هـ/897م؛ استجابة لمناشدة قبائل صعدة إياه للعودة إلى اليمن، بعد أن عاهدوه على السمع والطاعة.

كان الهدف الأساسي لخروج الهادي إلى اليمن هو إعلان دعوته، والسعي إلى إقامة دولة زيدية، تكون قاعدة الانطلاق لنشر مذهبه، والقضاء على الدولة العباسية.

وترى الباحثة، أن أهم معالم التجديد في نظرية الإمامة الذي قدمه الإمام الهادي، يتمثل في الآتي:

1 - القول بالنص القرآني على أوصياء الأنبياء، من خلال الأدلة العقلية والنقلية القاطعة على الاصطفاء.

2 - حصر الإمامة في أبناء فاطمة، من ذرية الحسن والحسين.

3 - تجويز خروج إمامين في قطرين متباعدين، إذا ما توفرت فيهما الشروط.

4 - وجوب تنصيب إمام للمسلمين من آل البيت.

5 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يكون مشروعاً إلا تحت قيادة إمام عادل من أهل البيت.

6 - وجوب إجابة دعوة مَنْ يخرج من أهل البيت، وهو مستكمل شروط الإمامة، والهجرة إليه، والثورة على الظالمين.

التجديد المعاصر لفكر الإمامة

بدأت دولة الأئمة الزيدية الأولى، بالإمام الهادي العام 284هـ/897م، وانتهت بالإمام أبي الفتح الديلمي الذي قتل عام 444هـ/1052م، وبدأ عهد الدولة الثانية بعهد الإمام حمزة بن أبي هاشم، الذي قدم من الحجاز عام 452هـ/1060م، وانتهت بالإمام

المتوكل عبدالله المهدي، الذي دعا لنفسه عام 944هـ/1537م، ثم تنازل عنها للإمام القاسم بن محمد عام 1006هـ/1597م.

وتمتد الدولة الزيدية الثالثة، بداية من تولي الإمام القاسم بن محمد 1006هـ/1597م، وحتى نهاية حكم دولة بيت حميد الدين 1382هـ/1962م؛ عند قيام ثورة 26 سبتمبر (أيلول)، وتأسيس النظام الجمهوري.

وفي هذا السياق التاريخي، حاولت الباحثة تتبع ملامح تطور الفكر السياسي الزيدي، في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الدولة الزيدية في اليمن، بداية من قيام الإمام يحيى بن حميد الدين ببسط نفوذه على جميع مناطق الشمال اليمني، بعد أن تسلمها سلمياً من الدولة العثمانية في عام 1918م، وقام الإمام يحيى بتغيير خطير في الفكر السياسي الزيدي، بتحويل الدولة الزيدية التي كانت تعرف بالدولة اليمنية الإسلامية، إلى مملكة سميت المملكة المتوكلية اليمنية سنة 1925م.

وترى الباحثة، أن التحول إلى نظام ملكي، كان انقلاباً على أسس الفكر السياسي الزيدي، الذي أصبح يمثل تهديداً لسلطاته فكرياً وعقائدياً، ولهذا بدأ الإمام يحيى بتمكين أبنائه من تسلم مقاليد الأمور، وإقصاء العديد من الشخصيات الفاطمية البارزة، التي أسهمت في ترسيخ أركان المملكة، وعمل على تهميش دورها في الحياة السياسية والإدارية، بتكليفها بأمور ثانوية.

وذهبت الباحثة إلى أن أخطر ضربة وجهها الإمام إلى الفكر السياسي الزيدي تمثلت في تسمية الإمام يحيى ابنه أحمد ولياً للعهد في حياته، مخالفاً بذلك أهم أسس الإمامة في الفكر الزيدي، التي استمد منها حكمه في البداية، وعليها قام حكم الأئمة الزيدية في اليمن، ما يزيد على ألف سنة.

وأشارت إلى ما خلقته هذه التسمية من تذمر شديد داخل الأسر الفاطمية، وداخل أسرة الإمام نفسه، فتمرّد عليه عدد من أبنائه الذين انضموا إلى صفوف المعارضة، الأمر الذي شجع أسرة آل الوزير الفاطمية على التعاون مع المعارضة والإعداد لثورة 1948م، التي تمكنت من اغتيال الإمام يحيى، ومبايعة الإمام عبدالله بن أحمد الوزير، إماماً شرعياً

شورويًا دستوريًا لليمن، وتعيين علي بن عبد الله الوزير رئيسًا لمجلس الوزراء. وقد مثلت ثورة 1948م، مفصلاً جديداً في تطور الفكر السياسي الزيدي، وتجسد هذا التطور في دستور الثورة، الذي أطلق عليه «الميثاق الوطني المقدس».

وكان المفترض في هذا السياق أن تشير الباحثة إلى دور التلاقح الفكري بين قيادة أسرة آل الوزير وجماعة الإخوان المسلمين في مصر، في صياغة التطوير الجديد لنظرية الإمامة الدستورية السياسية الدينية، ودور جماعة الإخوان في دعم الثورة، وبلورة ميثاقها الوطني المقدس؛ غير أنها اكتفت باستعراض بعض فصول الميثاق المقدس، الذي نص على تحويل النظام إلى نظام دستوري شوروي، وإنشاء مجلس للشورى ومجلس للوزراء، والفصل بين السلطات الثلاث، وتقييد سلطة الإمام بمبدأي الشورى والدستور، وبعدم التوارث.

وأشار البحث إلى أن التعديلات التي نص عليها الميثاق الوطني المقدس، لم تمس جوهر الإمامة عند الزيدية، وتحديداً حصر الإمامة في البطنين مع اكتمال الشروط، وترى الباحثة أن التعديلات هدفت إلى تطوير النظام السياسي الإمامي، ليتلاءم مع الظروف السياسية والاجتماعية المحلية، وليماثل تلك الأنظمة الملكية الدستورية، السائدة في المحيط العربي.

نظرية الإمامة والنظام الجمهوري

عقب فشل ثورة 1948م؛ أسس إبراهيم بن علي الوزير، نجل رئيس وزراء الثورة الذي أُعدِم، تكويناً سياسياً سماه «عصبة الحق والعدالة»، فكانت هذه العصبة كما تؤكد الباحثة النواة الرئيسية لتأسيس حزب «اتحاد القوى الشعبية»، الذي أصدر أول بيان له عام 1960م، وصدر القانون الأساسي لهذا الحزب في شهر أغسطس (آب) 1962م؛ ليعلن بداية النشاط الفكري والسياسي لآل الوزير، وحتى وقتنا الحاضر ظل آل الوزير يمثلون المرجعية الفكرية والروحية والقيادية للحزب، وقد تناولت الباحثة الملامح الرئيسية لفكر آل الوزير، في مرحلتين، هما: مرحلة ما قبل الوحدة اليمنية، ومرحلة ما بعد الوحدة.

أشارت الباحثة إلى جهود آل الوزير، في محاولة تقديم رؤية بديلة، لتجاوز الصراع الطاحن الذي نشب بعد قيام ثورة 26 سبتمبر (أيلول) عام 1962، بين أنصار النظام الجمهوري وأنصار النظام الملكي.

وكانت أهم مرتكزات الرؤية الفكرية لآل الوزير، بالرفض المبدئي لنظم الحكم الملكية، ونظم الحكم المستوردة من الشرق أو الغرب، وتأكيد إقامة الدولة الإسلامية مؤسسة على الشريعة، أن تكون هذه الدولة شوروية ربانية، مع الحفاظ على المسار الفكري للزيدية، من خلال تمسكهم العقائدي بالإمامة العادلة، مستندين في ذلك إلى حديث الإمام زيد في مسنده: «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية، إذا كان الإمام عدلاً برّاً تقياً»، وتمسكهم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كمبدأ أصيل في الفكر الزيدي، ومبدأ الحسبة.

وفي مطلع القرن الخامس عشر الهجري، وبعد أن وضعت الحرب بين الملكيين والجمهوريين أوزارها، واستقرار النظام الجمهوري؛ طوَّر آل الوزير رؤيتهم، واستبدلوا الإمامة العادلة بدولة الإسلام الشوروية، وحكم المؤسسات برئاسة رئيس الدولة وليس الإمام وبتكوين القضاء العام والاحتساب العام، مع إضافة محكمة الكتاب والسنّة العليا، التي يُرْجَعُ إليها عند الاختلاف والتنازع مع أولي الأمر، وحكمها يكون القانون الفصل.

المراجعات والقراءات النقدية

وفي فترة ما بعد الوحدة اليمنية، ترى الباحثة أن أهم عناصر التجديد للفكر السياسي لآل الوزير، في هذه الفترة، تتمثل في القراءات النقدية لأسباب فشل النظرية السياسية الزيدية في اليمن، وإعادتهم أسباب هذا الفشل إلى الانحراف المبكر في نظرية الإمامة، وخروجها عن قاعدة الشورى إلى الحصر في البطنين، وتوجهها نحو توريث الحكم غير المعلن، والذي تحول إلى توريث معلن بتسمية الإمام يحيى ابنه أحمد ولياً للعهد، وعدم وضع ضوابط فعلية لمنع تعدد الدعاة إلى الإمامة، الذين يحتكمون إلى مبدأ القوة وسلطة القهر والتغلب.

وهذا النقد لنظرية الإمامة، يؤكده اليوم أحد الباحثين في التيار الزيدي، فقد أكد الباحث عبدالكريم جدبان في مقدمته لتحقيق كتاب: «مجموع رسائل الإمام الشهيد المهدي أحمد بن الحسين»، وجود خلل دستوري في نظرية الإمامة، بقوله: «لا يوجد نص دستوري في المذهب الزيدي ينظم عملية انتقال السلطة من شخص إلى آخر، دون شيوع الخلاف الذي يؤدي عادة إلى سفك الدماء والفتن، وتهديد مبدأ النظرية عموماً، كان التاريخ الزيدي مملوءاً بالمآسي والأحداث الدامية والخراب والدمار؛ لأنه كما أسلفنا لا يوجد نص دستوري ينظم العملية، بل تُرك الأمر هملاً؛ ما ترك الباب أمام الطامعين والطامحين والانتهازيين مفتوحاً على مصراعيه، فكل من وجد في نفسه قدرة على الاستيلاء على كرسي السلطة تقدم إليه، ولو لم يكن يملك من شروط الإمامة إلا الذكورة والانتساب إلى علي وفاطمة عليهما السلام، أو كان يرى أنه الأفضل والأكمل من الإمام الذي سبقه، وإن كان السابق له على أكمل وجه بالنسبة لشروط النظرية الهادوية في الحكم».

ومن جانبه، يعيد الأستاذ زيد بن علي الوزير أسباب انهيار الحكم الإسلامي إلى إلغاء الشورى، وعدم العمل بثوابت القرآن والحديث، وأن ذلك كان هو السبب في ما يعانيه المسلمون اليوم من حكم.

وترى الباحثة، أن هذه القراءات النقدية، تمثل أحد عناصر التجديد للفكر السياسي لآل الوزير؛ من خلال ما تسميه «محاولة خلق تزاوج فكري بين الموروث السياسي التاريخي للفكر الزيدي والفكر السياسي المعاصر الوافد»، وقد تطور فكر آل الوزير في المرحلة الأخيرة، فأكدوا في دراسات حديثة ملامح التقارب الكثيرة بين النظامين الجمهوري والإمامي، وتأكيدهما أن النظامين السياسيين الجمهوري والإمامي خير ما قدمته الأرض والسماء.

وتواصلت المراجعات النقدية، لنظرية الإمامة في مؤلفات زيد بن علي الوزير، لتصل إلى التشكيك في الأحاديث التي استندوا إليها عقائدياً، ومنها: «من مات وليس في عنقه بيعة لإمام...»، فأكد الوزير عدم صحة الحديث، لأن الصحابة لم يسموا أبا بكر إماماً. وقال: إن عدم اختيار كلمة الإمام للخليفة الأول تدلّ على غياب الكلمة من قاموس السياسة،

ولهذا طرح آل الوزير مفهوم «القيادة الجماعية» كبديل عن الإمامة العادلة، واستدلوا على مفهوم القيادة الجماعية بأن أولي الأمر قد جاءت في القرآن الكريم بصيغة الجمع، وانطلاقاً من هذا المفهوم فإن مصطلحات: «الدولة الإسلامية»، و«الخليفة»، و«الإمام»، أصبحت مصطلحات من صناعة المسلمين، وليست من أصول الدين، وتم تحديد ما هو من أصول الدين بقيام «دولة الأمة»، عن طريق القيادة الجماعية القائمة على الثوابت، وأولها الشورى في الأمر.

وتعيد الباحثة، أسباب التخلي عن مصطلحات الإمامة، وإنكار وجودها تماماً إلى أمرين، هما:

الأول: ظهور فتوى شرعية، مِنْ قِبَلِ عدد من كبار علماء الزيدية، يمثلون اللجنة التحضيرية لـ«حزب الحق»، تنص على عدم وجود مكان للإمامة، ولا قبول للحكم باسمها إلا في حدود معناها اللغوي، من القدوة الحسنة.

الثاني: في تطور الفكر السياسي الزيدي في مدرسة آل الوزير، تعيده الباحثة إلى بروز حزب «التجمع اليمني للإصلاح»، كحزب ذي توجه سنّي، له مكانته السياسية والفكرية على الساحة اليمنية.

وترى الباحثة، أن مبادئ الشورى التي قدمها آل الوزير تتفق في إطارها العام مع المبادئ التي طرحها التجمع اليمني للإصلاح، في برنامجه السياسي.

حزب الحق والعلامة المؤيدي

تناول المبحث الأخير من الكتاب تجربة حزب آخر من الأحزاب السياسية المحسوبة على التيار الزيدي في اليمن، وهو «حزب الحق»، الذي دشن نشاطه السياسي ببيان شرعي، وَقعَ عليه عدد من كبار علماء الزيدية، وعلى رأسهم العلامة أحمد بن محمد الشامي، الذي استقال من الحزب أخيراً، وتضمن البيان التأكيد على تجاوز فكرة الإمامة، والإقرار بالنظام الجمهوري، ولوحظ أن مَنْ وَقّعَ على البيان هم علماء صنعاء فقط، في حين

غابت أسماء علماء صعدة، وعلى رأسهم رئيس الحزب مجد الدين المؤيدي. وأن عدم توقيع المؤيدي وعلماء صعدة على البيان، ومنهم العلامة بدرالدين الحوثي، يمكن تفسيره تمسكاً بأحقية آل البيت في الحكم، واعتبار البيان تراجعاً كبيراً عن الإطار الفكري للزيدية.

وتسند الباحثة رأيها ببعض المراسلات، بين العلامة أحمد الشامي والعلامة المؤيدي، وبتأخر إقرار مشروع أهداف الحزب، التي تضمنت التمسك بالنظام الجمهوري، بشرط تطبيق مبدأ الشورى والنهج الديمقراطي الشوروي في شؤون الحكم والإدارة، وترسيخ مبدأ تداول السلطة، وحدد المشروع شروط مَنْ يتولى الرئاسة بالشروط الاكتسابية، التي تشترطها الزيدية في من يتولى الرئاسة، ويعتبر الحزب مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الإطار الفكري والأساس العقائدي لنشأته.

وأوردت الباحثة في الهامش رأياً كان يجب أن يوضع في المتن، للعلامة مجد الدين المؤيدي (ت 2008)، في مناقشته إشكالية النسب وشرط (البطنين)، ضمن نظرية الإمامة، في كتاب «التحف»، يؤكد فيه المؤيدي أن شرط آل البيت في الإمام هو مسألة استدلالية، وليس ضرورة من ضرورات الدين.

ولكن الباحثة، ترى أن هذا لا يعني التراجع عن القول بأحقية آل البيت في الإمامة، غير أن البعض يؤكد أن هذا القول يعني الإقرار، بتجاوز هذا الشرط وتأكيد عدم وجود مشكلة دينية في هذا الإسقاط.

إلا أن المؤيدي في هذه المقولة –حسب الباحث محمد عايش- يستعيد ممارسة تاريخية لأئمة الفقه والفكر الزيدي: إنهم كانوا يتعاملون مع مَنْ تولى الحكم من غير العلويين، «وسار بالعدل وأقام أحكام الشريعة، أحسن المعاملة كعمر بن عبدالعزيز، وإنما يجاهدون من جار وظلم المسلمين»، كما يؤكد المؤيدي في التحف.

ويرى عايش، أن هذه الزحزحة لمعيار العنصر، وإحلال معيار الحكم العادل محله، لا تفضي فحسب إلى انفتاح الزيدية على النظام الجمهوري، بل تُسْقِطُ في الواقع واحداً من العوائق المهمة بين الفكر السياسي الزيدي، وبين إمكانية الالتحاق بالعصر.

ويؤكد عايش، أن المؤيدي جعل مقولة «الحاكم العادل»، ونموذج عمر بن عبد العزيز، متداولة ومكرسة؛ لتصبح جزءاً من الثقافة اليومية لنخبة الزيدية ومقلديها.

وعلى عكس ما ذهبت إليه مؤلفة الكتاب، يقلل عايش من أهمية عدم توقيع المؤيدي على بيان حزب الحق؛ ليؤكد أن البيان كان في الواقع وخصوصاً في جانبه الأول: «الإمامة وشروطها»، تحصيل حاصل، للمعالجة التي نفذها المؤيدي لهذه القضية أواسط السبعينات، في كتابه «التحف».

ومن التجديدات المعاصرة، التي أغفلتها الباحثة في تجديد نظرية الإمامة، الاجتهادات التي تذهب إلى القول بوجود زيدية من دون إمام، ولعل سبب تجاهل الباحثة هذا التجديد يعود إلى عدم تبلوره بصورة واضحة، في حين يؤكد بعض الباحثين أهمية هذا التجديد، واعتباره جزءاً من عملية التطور الفكري، وقضية في غاية الخطورة.

خلاصات واستنتاجات

توصلت الباحثة من خلال تتبعها مسار التجديد في نظرية الإمامة الزيدية إلى أنه في المراحل التاريخية اللاحقة لتأسيس دولة الأئمة الزيدية في اليمن، افتقد الفكر الزيدي خاصية التفاعل بين الفكر والحركة، ما أدى إلى الجمود الفكري والحركي متمثلاً في التمسك بأحقية آل البيت المقدس في الحكم، وتجاهل المتغيرات السياسية والاجتماعية الداخلية والخارجية لتطوير نظريتهم السياسية، وتلافي أوجه القصور التي ظهرت عند التطبيق العملي والتاريخي لها، وتمسكهم بحرفية ما قدمه الهادي في الجانب السياسي، الأمر الذي أدى إلى عدم تمكن نظام الإمامة من التعايش مع الظروف المتغيرة.

وتساءلت الباحثة، عن سبب استمرار حكم الأئمة الزيدية لأكثر من عشرة قرون، على الرغم من أنهم لا ينتمون جغرافياً وتاريخياً إلى أية قبيلة يمنية، والعلاقة بين الفكر السياسي على مستوى الواقع العملي، وأخيراً وضع الفكر السياسي الزيدي في الوقت المعاصر.

وقد توصلت الباحثة، إلى أن السبب الرئيسي لاستمرار حكم الأئمة الزيدية في اليمن، يكمن أساساً في ذلك الترابط القوي الذي نشأ بين المذهب والنظام القبلي اليمني، حيث استفاد أئمة الزيدية من هذا النظام وتركيبته الاجتماعية، لخلق شوكة عصبية لنظام حكمهم، من خلال التوازن القبلي الذي أوجدوه وحافظوا عليه، مستغلين في ذلك تناحر هذه القبائل، وجهلها بشريعة الإسلام، لخلق سلطة روحية مقدسة لنظامهم السياسي، قوامها: الطاعة المطلقة للإمام الحاكم، وسياسة الترغيب والترهيب. إضافة إلى ذلك عمل مبدأ الخروج، والدعوة العلنية على تواصل حكم الأئمة واستمراريته، وإن انحصر في مناطق جغرافية محددة في بعض الفترات.

وأشارت الباحثة إلى سبب آخر، ساعد على استمرار حكم الإمامة الزيدية، وهو ما أطلقت عليه «التحويل السلطوي للفكر»، فقد اتضح لها من الدراسة، أن الفكر السياسي الزيدي، قد امتلك خاصية التفاعل بين الفكر والحركة، عندما كان في صفوف المعارضة، وبمجرد أن أتيحت له فرصة الحكم، تَحَوّلَ المذهب الزيدي إلى سلطة حاكمة، لها قوانينها الذاتية التي تخدم مصالحها، وتقوي من نفوذها، وتؤمن لها استمراريتها في إطار فكري ديني، يتفق مع هذا الهدف.

مستقبل الفكر السياسي الزيدي

تؤكد الباحثة في خاتمة هذا الكتاب أن نقطة بداية تجديد الفكر السياسي الزيدي المعاصر، تتحدد بفهم تراث الماضي، ولذلك فإن نقطة الانطلاق لاستشراف مستقبل هذا الفكر تتجدد بفهم واقعه الحاضر. وتشير إلى أن الفكر الزيدي يواجه في الوقت الحاضر أزمة فكرية وتاريخية، ناتجة عن عدم الرؤية الموضوعية لهذا الفكر، ولخبرة الإمامة ووضعها في سياقها التاريخي، والظروف السياسية الاجتماعية التي أحاطت بها.

وترى الباحثة، أن عدم الوضوح امتد إلى مفكري الزيدية أنفسهم، وأكدت أن الاختلاف المذهبي السياسي بين الفكْرَيْن: الزيدي والسنّي، يلعب دوراً مهماً في عدم وضع الأمور في نصابها، خاصة أن الوثائق التاريخية والفكرية مازالت غير متاحة بسهولة للباحثين، وأن ما يظهر منها يقتصر على تلك التي تؤكد وجهة نظر هذا الطرف أو ذاك.

وترى الباحثة، أن مستقبل الفكر السياسي الزيدي يتوقف على أمرين هما:

الأول: يتعلق بمدى جدية مفكري الزيدية وعلمائها للقيام بعملية تجديده، وكشف نقائه، وبلورة رؤيتهم الفكرية بوضوح لمعالجة قضايا العصر ومشاكله السياسية والفكرية، خاصة وأن الفكر الزيدي يمتلك من الرؤى والأفكار، التي يمكن تجديدها، لتسهم فعلياً في بقاء الفكر الزيدي واستمراره؛ لأن الفكر الزيدي إذا لم يجدد نفسه ذاتياً وموضوعياً، لا يمكن له أن يجدد الواقع المعيش، فيفقد بذلك ديناميكيته، ويمكن أن يختفي.

الثاني: يتعلق بالعبء الذي يقع على مفكري التيار الإسلامي، بطرفَيْه: السنّي والزيدي؛ فالتعصب الفكري والمذهبي آفة، ومحاولة كل طرف إلغاء الطرف الآخر أو احتواءه، يعد في الواقع عملية مستعصية؛ لأن الاختلاف سنّة الحياة، وأمر طبيعي، ومصدر لإغناء الفكر الإسلامي وتراثه، ولكن بشرط مراعاة آداب الاختلاف وشروطه.

وبناء عليه، ترى الباحثة أن هناك إمكانية كبيرة لخلق أرضية فكرية مشتركة للتفاهم بين الطرفين، من خلال العمل على التقريب بين المذهبين، في ظل ثوابت أساسية، من بينها:

1 - الالتزام بكتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم.

2 - مراعاة مصلحة اليمن ووحدته: شعباً وأرضاً.

3 - احترام تراث وفكر الآخر.

4 - عدم الادعاء بأن طرفاً ما يمتلك وحده الحقيقة السياسية والفكرية.

في الوقت نفسه، فإن الحكم الإمامي قد ذهب وولى، فإذا ما صدقت النوايا من الطرفين، وابتعدا عن تحقيق مصالح سياسية وفكرية آنية، فإن هذا التقريب سيسهم في تحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي، وسيسهم أيضاً في إنجاح تجربة التعدد السياسي في اليمن، وإذابة الحواجز النفسية والتاريخية، بين مناطق اليمن المختلفة، بدلاً من إذكائها، خاصة أن اليمن يواجه ظروفاً سياسية واقتصادية واجتماعية صعبة ومعقدة، ما

يستوجب على جميع التيارات الدينية والأحزاب السياسية، التعالي عن المصالح الذاتية والرؤى الضيقة، إلى رؤى أرحب، تتسع لكل الاختلافات والتعددات، لتحقيق الأمن والاستقرار لشعب اليمن.

كتاب:

الحركات الإسلامية في سوريا

المؤلف: يوهانس رايسنر

ترجمة: محمد إبراهيم الأتاسي

دار رياض الريّس، بيروت، 2005

قراءة: رشيد الخيُّون

مؤلف الكتاب «الحركات الإسلامية في سوريا» الألماني يوهانس رايسنر، حسب مترجم الكتاب محمد إبراهيم الأتاسي، درس العلوم الإسلامية والدين ببرلين وفيينا. وعاش فترات طويلة بلبنان، وسوريا، والمملكة العربية السعودية، وإيران، وطاجيكستان. والكتاب الذي بين أيدينا هو دراسة أكاديمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه. وله دراسات عديدة في الأصولية الإسلامية، وهو يعمل باحثاً في حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط.

يمثل هذا الكتاب محاولة لتقييم حركة الإخوان المسلمين في سوريا، ضمن إطار التطورات الداخلية في تلك الدولة في سياق تاريخي حديث، بالاستناد إلى عدد وافر من المصادر المختلفة.

وقد جاء الكتاب في أربعة أقسام أو أبواب هي على الترتيب: النظام الاجتماعي وحركة التحرر العلمانية، وعقيدة الإخوان وتنظيمهم وانتشارهم، والمعارضة تحت لواء الإسلام، واشتراكية الإسلام وسياسة الحياد. يضاف إلى ذلك ملاحق مهمة تضم سيراً ذاتية مقتضبة لأبرز أعضاء التنظيم الإخواني، وعدد من مذكرات الإخوان وبرامجهم السياسية والاجتماعية.

وتأتي أهمية هذا الكتاب أنه رغم كثرة الدراسات حول تاريخ تنظيم الإخوان المسلمين بمصر، نجدها قليلة حول تنظيم وبرامج فروعهم بسوريا، أو العراق، أو اليمن، أو السودان. مما يؤكد أهمية وجود دراسات مستفيضة وموثقة لها وزن وحجم كتاب يوهانس رايسنر. ومهما استقلت فروع الإخوان خارج مصر فتبقى مرتبطة بالأصل، الذي أسسه حسن البنا (1928)، وعمل جاهداً لنشره بالبلدان الأخرى، عبر طلبة الأزهر المغتربين، أو المبشرين المعتمدين لهذه المهمة.

وبما أن التبشير بالفكر الإخواني لا ينفصل عن التعليم الديني، وتمويه السياسة بالدين، لذا انتشر في العديد من البلدان العربية من دون أن يلفت النظر في بداياته، ولم يظهر تشدد الحكومات ضده إلا بعد اتساع رقعة الانتشار، وإعلان المبادئ السياسية والاجتماعية، والتدخل العلني في الشأن السياسي، وبطبيعة الحال يسّرَ تمويه السياسة بالدين للإخوان استخدام المساجد والمحافل والمناسبات الدينية، والجمعيات الخيرية حتى التمكن والظهور بشكل مكشوف ومؤثر.

ومما ناقشه المؤلف في كتابه تسمية الحركة بالإخوان، والتساؤل هل هي امتداد للإخوان بالجزيرة العربية في العشرينات، أو استعارها إسلاميو مصر منهم، فهناك في تاريخ المسلمين أكثر من إخوان، وأبرزهم إخوان الصفا وخلان الوفا، وورد الاسم عند ابن المقفع في «كليلة ودمنة» كجماعة منظمة. هنا يجيب مؤسسهم حسن البنا عما إذا كانت

جماعته تشكل حزباً أو جمعية أو طريقة أو نقابة: «كله ليس مهماً، إنما المهم أننا جميعاً أخوة في خدمة الإسلام»[1].

إلا أن هناك ما يعترض هذه التسمية بمعناها العام، فهي خاصة بالمسلمين كافة، بينما ظهر الإخوان المسلمون كجماعة متمايزة داخل الأخوة الإسلامية، ولابد أن يجري تشخيصها بكيان ما: اتحاد أو حزب أو تنظيم. . إلخ. لم ينتظر الآخرون فتوى من الإخوان في شأنهم حتى شاع كيانهم بحزب إخوان المسلمين. ومعلوم أن محاولة البقاء من دون تحديد شكل التنظيم يقصد به الابتعاد عن التحجيم، وامكانية الاستمرار بتمويه السياسي الحزبي بالديني أو العكس. فهناك فارق كبير في الحجم والانتشار بين أن يكون التنظيم، على حدّ ما اقتبسة المؤلف من فاخ، «جماعة إخوة دينية» وبين أن يعرفوا بإخوان المسلمين. قال المؤلف حول تصنيفهم: «إن تصنيف الإخوان المسلمين في زمرة التجمعات الدينية يجب أن يتم من خلال الجمعية. وهنا يكمن البعد التاريخي لذلك. إذ إن تصنيفهم كإخوان ليس دقيقاً بل مغاير للواقع»[2].

ورصد المؤلف التشابهات بين التنظيم الأم والتنظيم الفرع، فمثلَ التنظيم الأصل أو الأم، بدأ تنظيم الإخوان المسلمين بسوريا عبر تأسيس الجمعيات، وقد يصل التشابه إلى أبعد من ذلك، فعلى «الرغم من أن الإخوان المسلمين في مصر كانوا بمثابة المثل المحتذى للإخوان المسلمين في سوريا إلا أنه يمكن اعتبار هؤلاء بأنهم مجرد استيراد مصري»[3]. وأبرز تلك الجمعيات هي «الجمعية الغراء»، التي أثارت اهتمام الانتداب البريطاني العام 1942، حتى أطلقوا عليها اسم «الحزب السوري».

وتبقى تلك الجمعية فاعلة كستار لنشاط الإخوان بسوريا، وعاملة ومؤثرة في السوق، وكان من نفوذها بين التجار الصغار، أصحاب الدكاكين، أو الكسبة أن استطاعت السنة 1944 إغلاق الأسواق، بسبب حفل نسوي قامت به نساء الطبقة الراقية بدمشق تضمن فقرة راقصة.

1 - الكتاب، ص112.
2 - المرجع السابق، ص 112.
3 - المرجع السابق، ص117.

وتفاقم الموقف ليتحول إلى قضية سياسية، دخلت فيها الحكومة طرفاً، وجاء في تقرير بريطاني: «أن الجمعية الغراء تتدخل في السياسة بفضل تأثيرها على السذج من الشعب، واثارتها للعصبية الدينية لدى المسلمين، وتنظيم المظاهرات ضد الحكومة للاحتجاج ضد الترخيص الممنوح من الحكومة»[4]. كان الجانب الأخلاقي الديني، أوالالتزام الديني، أحد مجالات نشاط الجمعيات الإخوانية، وهو مجال خصب لإثارة العامة ضد أحزاب أخرى أو ضد الحكومة نفسها.

حاول المؤلف إيجاد الخيوط الأولى لنشأة الإخوان المسلمين بسوريا، وهنا يطرح اسم مفتي القدس أمين الحسيني، الذي له الفضل بإرشاد أعضاء من إخوان المسلمين بمصر إلى جماعة «الهداية الإسلامية» بدمشق. ويأتي على شرح من تاريخ حياة الحسيني، الذي اعتقلته السلطات الفرنسية، وفر من السجن بمساعدة الإخوان.

وما ليس في الكتاب، ولم يذكره مؤلفه، فرار الشيخ أمين الحسيني من سجنه، واستقراره فيما بعد بالعراق، ليتهم هو وجماعة من المدرسين السوريين والفلسطينيين للتحريض ضد يهود العراق، ودفعهم للهجرة إلى إسرائيل، بتنسيق مع انقلاب رشيد عالي الكيلاني ببغداد، والتعاون مع ألمانيا النازية (محضر التحقيق الرسمي في أحداث فرهود 1941). لكن اتجاه الإخوان السوريين كان ضد الصهيونية، وليس ضد اليهود، ولهم محاولات في التعاون مع الإتحاد السوفياتي إذا ما وقف ضد إسرائيل.

وهنا تأتي زيارة عميدهم الدكتور مصطفى السباعي لروسيا، وبداية حديثه عن اشتراكية إسلامية، لمواجهة شعبية الحزب الشيوعي السوري بسبب المناداة بالإشتراكية. ولتحقيق هذا الغرض كتب أحد أعضائهم البارزين، محمد المبارك، في جريدتهم «المنار» (1949): «أنه يجب القضاء على الروح الشيوعية من خلال نظام اشتراكي إسلامي، كما يحدث ذلك اليوم في بريطانيا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا والولايات المتحدة التي تستند قوانينها الاقتصادية إلى قاعدة اشتراكية»[5].

---

4 - المرجع السابق، ص119.

5 - المرجع السابق، ص343.

وحسب ما اقتبسه المؤلف من باحث آخر «كان الإعلان عن اشتراكية الإسلام بمثابة عامل امتصاص للنشاطات الاشتراكية». عموماً، لم يقتصر أمر التظاهر بإعلان الاشتراكية، بعد نسبتها، على الإخوان المسلمين، فمصر الناصرية أخذت تتحدث عن اشتراكية عربية، والسبب أنها كانت محط جذب للطبقات الدنيا، وهي حلمهم في المساواة، وهذه نقطة مهمة لا شك أنها تحسب لمؤلف الكتاب كثيراً.

مثّل الحزب الشيوعي السوري وأحزاب سورية أخرى، بسبب علمانيتها ورفضها في تدين الدولة وأسلمتها وجعل القانون وفقاً للشريعة الإسلامية، أبرز المتصدين لنشاط الإخوان. لكن تأثير هؤلاء وسط طبقة الكسبة والطبقة الوسطى بشكل عام جعلهم ينجحون في القرب من السلطة، وأن يوصلوا أعضاءهم إلى مراكز قيادية في الدولة، وبذلك حققوا ما لم يكن متوقعاً لهم.

فبعد أن قدم أمينهم مصطفى السباعي كلمة برلمانية طلب فيها: أن يثبت في الدستور أن دين الدولة الإسلام، أخذت المناقشات تحتدم حول هذه القضية، وحجتهم في ذلك أن الإسلام هو دين الأغلبية. وكان ردهم على مَنْ يرى في الحدود الدينية غير مناسبة لروح العصر أنهم لم يربطوا بين أن يكون الإسلام ديناً للدولة وبين الحدود والعقوبات، وتنفيذ الشريعة عموماً، لأن الإسلام من السماحة أن لا يجعل طريقاً إلى تلك العقوبات، إلا بعد تحقيق مساواة كاملة في المجتمع.

وكان من حملاتهم الدعائية في هذا الشأن، صدور عدد خاص من جريدة «المنار» يحتوي على الاستفتاء حول: تحديد الدستور لدين الدولة الرسمي الإسلام، واهتداء لجنة كتابة الدستور بالقرآن، لأنه أحد المصادر الشرعية المعترف بها دولياً، أي اعتراف محكمة العدل بلاهاي به، وحول اعتبار الإسلام منهجا للحياة أوضح، أي يغطي جميع مرافق الحياة، لكن ما يعترض اعتبار دين الدولة الإسلام أن هناك مسيحيين ويهود، فهل يجري التعامل معهم بشروط أهل الذمة، وقد رفع العثمانيون، ثم الحكومات التي أتت بعدهم تلك الشروط، وأصبح التعامل معهم على أساس المواطنة.

إلى جانب ذلك للإخوان رأي صريح ضد الدعوة لقيام سوريا الكبرى، التي نادى بها الملك عبد الله بن الحسين، وكانوا مع سوريا الطبيعية. فالأولى لا تشمل لواء الإسكندرون، الذي تسيطر عليه تركيا، ولا ما خلف جبال طوروس ومناطق أخرى، كذلك لا تشمل مناطق من فلسطين. ورأيهم: إن لم تتحقق سوريا الكبرى فهم يرون في التوزيع السياسي لدول المنطقة الأفضلية.

وبعد أن لعب الإخوان دوراً علنياً في السياسة السورية، منذ ظهورهم عن طريق الجمعيات ثم عن طريق تنظيمهم الخاص في الأربعينات، بين اشتراكهم في الحكومات، أو وصول المحسوبين عليهم إلى سدة الحكم ورئاسة البرلمان، حرم عملهم بعد إعلان الدكتاتورية، عندما حل أديب الشيشكلي البرلمان وصادر الحريات السياسية. وبعد سنوات تتراوح بين السرية والعلنية تعرضوا إلى مطاردة من قبل حكومة الوحدة المصرية-السورية، على خلفية مطاردة تنظيمهم الأم بمصر.

وظل الحال على ما هو عليه في ظل حكومات البعث، التي بدأت من السنة 1963، وحتى يومنا هذا. لجأ الإخوان السوريون إلى العنف في أكثر من مناسبة، هذا وأن العمل السياسي، الذي مارسه الإخوان بمصر وسوريا، لم يكن خالياً من ممارسة العنف ضد الأحزاب الأخرى، فاغتيال مرشدهم الأول حسن البنا، كان امتداداً لعمليات اغتيال مارسها تنظيمهم ضد الآخرين.

ويختتم المؤلف كتابه بملاحظة انقسام الإخوان المسلمين بسوريا بين متشددين ومعتدلين. معتدلون ذابوا في جمعيات خيرية «غير خطرة» سياسياً، أو اتجهوا إلى الجماعات الصوفية. ومعلوم أن التصوف لا يقر النشاط الحزبي الديني ولا العنف، ولا التدخل في السياسة عموماً.

لكن مخاوف المثقفين السوريين اليوم من أن يأتي الإخوان إلى الحكم، بعد مرحلة البعث، يوكد حضورهم السياسي، وما العمل الخيري والمحافل الصوفية سوى محطات آمنة للانتظار والترقب. وإن تحقق ذلك كم يبدو الأمر ملتبساً، أن يستغل الإخوان الضغط وربما التدخل الأميركي ليقفزوا إلى السلطة، عبر انتخابات نتيجتها مضمونة لهم، ضمن التدهور

الفكري والثقافي وانتشار الفكر السلفي، بعد أن قضوا حوالى قرن من الزمان في الهتاف والعمل ضد أمريكا والإمبريالية.

كتاب:
ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا

المؤلف: أبو مصعب السوري(*)

قراءة: هيئة التحرير

يستمد هذا الكتاب «ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا» لأبي مصعب السوري - والمنشور على موقع «منبر التوحيد والجهاد» - أهميته من مؤلفه، كما يستمده من موضوعه، حيث يعد مؤلفه واحداً من أبرز منظري استراتيجية الجهادية المقاتلة وشبكة القاعدة، وواحداً من أبرز منظري الجيل الثالث، رغم أن جذوره الفكرية الأولى تمتد لجماعة الاخوان المسلمين في سوريا، وتنظيم الطليعة المقاتلة، إلا أنه بعد تركه سوريا ومشاركته في الجهاد الأفغاني ضد السوفيات، صار يحتل مكانة متميزة في المرجعيات الفكرية والاستراتيجية، وليس الفقهية، للقاعدة.

(*) هو مصطفى عبد القادر مصطفى حسين، ولد في حلب عام 1958، وفيها درس الهندسة الميكانيكية. ويعرف أيضاً باسم «عمر عبد الحكيم». راجع ترجمته جريدة الشرق الأوسط، 20 نوفمبر (تشرين الثاني) 2004، وكذلك منبر التوحيد والجهاد.

يبدو من قراءة هذا الكتاب، وغيره من كتب أبي مصعب السوري، أن اهتماماته الفكرية أعمق بكثير من اهتماماته الفقهية، خاصة إذا قسناها بالجيل الأول من منظري القاعدة، أمثال أبي محمد المقدسي، وأبي قتادة الفلسطيني، وعبد القادر بن عبد العزيز قبل مراجعاته المتأخرة، بل تكشف كتابات أبي مصعب السوري، المنشورة على شبكة الإنترنت، من الوهلة الأولى، أننا لسنا أمام فقيه تقليدي أو عالم ديني، ولكن أمام منظر استراتيجي، كما يلاحَظ، في كثير من الأحيان، قلة أو انعدام الآيات القرآنية والآثار النبوية، وضعف الاستناد الفقهي ولغة الإنشاء الديني، وحضور التخطيط الاستراتيجي، والدروس التاريخية في فضاء المواجهة بين الأنظمة وجماعات مجابهتها.

والكتاب الذي بين أيدينا يكشف عن هذا الأمر بوضوح، فهو ليس قراءة في تاريخ من الصراع الدموي بين النظام السياسي في سوريا والجماعات الجهادية فيها فقط، ولكن يمثل- كذلك- محاولة لاستخلاص الدروس والعبر من هذه التجربة، لأجل مسار واستراتيجية الجماعات الجهادية المعاصرة، قطرية أو أممية كانت، في مواجهتها مع أعدائها الأقربين أو الأبعدين، حيث جعل من التجربة الجهادية السورية بالخصوص عبرة لغيرها من التجارب الجهادية الجديدة والوليدة، بعد مرحلة الجهاد الأفغاني، والتي يسميها كما عنون كتابه الأشهر «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية».

ينقسم الكتاب لثلاثة مباحث أو فصول مرتبة كما يلي:

1 - ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا ككل.

2 - ملاحظات حول تجربة الطليعة المقاتلة.

3 - ملاحظات حول تجربة الإخوان المسلمين.

وهو يتحرك في هذه الفصول بهدف الكشف عن أسباب فشل إعطاء الدروس للحركات الجهادية الجديدة.

أولاً: ملاحظات على التجربة الجهادية في سوريا

أخذ أبو مصعب السوري على التجربة الجهادية السورية عدداً كبيراً من الملاحظات، كان من أهمها في رأينا غياب الاستراتيجية والتخطيط الشامل المسبق، حيث رأى أن خطاب المواجهة والصراع مع النظام أتى من غير تخطيط كامل، وتشرذم المخلصين المجاهدين في تنظيمات شتى وولاءات شتى، كما يؤكد أبو مصعب السوري على عجز التيارات الإسلامية في سورية على وضع نظرية جهادية ثورية واضحة الأهداف على الصعيد الأيديولوجي.

ويتهم السوري الجماعات الجهادية السورية بضحالة الوعي السياسي والثوري، وانخفاض مستوى العلم الشرعي إجمالاً، ويشير إلى اعتماد الإخوان على الكم، وليس الكيف، في تجنيد الأعضاء، بعد أن ذهبت الضربة الأولى بالنوعيات، مما سهل الاختراق الأمني، وأدى لخسران عدد كبير من الكوادر، ويضيف أبو مصعب السوري في نقد هذا السلوك من الإخوان المسلمين: «فتحوا الباب بعد خروجهم خارج الحدود أمام استقطاب واستيعاب ما هب ودب مما أظهر بوادر غير واضحة في صفوف بعض القواعد، بوادر مؤسفة ومخجلة في بعض حوادث متفرقة».

ومما ينتقده أبو مصعب السوري كذلك في التجربة الجهادية السورية ككل، ضعف الإعلام الداخلي والخارجي للمجاهدين، وكذلك اللعب على التناقضات الإقليمية عبر انتظار المجاهدين الدعم من جهات خارجية باستمرار، وعدم الاعتماد على النفس، مؤكداً على رؤيته في أنه «لا يمكن لحركة جهادية ثورية تمارس حرب عصابات شاملة أن تعتمد في تمويلها وتسليح أفرادها وإعالتهم إلا على نفسها، وما تستخلصه من عدوها، وعليها أن تضع المخطط لهذا الأمر بكل وضوح وتفصيل. وإلا فإنها ستتحول لورقة لعب سياسية بأيدي الآخرين، فإن أبت فالقضاء عليها رهن قرار هؤلاء الآخرين... لقد كان درساً قاسياً جاء فهمه متأخراً وليعتبر معتبرا!».

ومما يؤكد عليه أبو مصعب السوري في انتقاده للتجربة الجهادية السورية، عدم الإفادة من التجارب الإسلامية والعالمية لحروب العصابات، واعتبار دار الهجرة دار

مقام وابتعاد، بل والانقطاع عن الأنصار والمناصرين، كما ينتقد تجربة العمل العلني في الخارج، الذي يرى أنه «كان خطأ فادحاً مزدوج النتيجة الخاسرة، لقد كنا في الداخل ندير معركتنا كتنظيم أو كتنظيمات سرية بحكم واقع المعركة، وما إن خرجنا للجوار حتى تبدل الحال وبشكل مريع ودون ما سبب! لقد تحولت كل التنظيمات تقريباً إلى العمل العلني في ظل الأنظمة المضيفة»، ثم يعلق مستدركاً بأنها كانت علنية مبالغاً فيها: «صحيح أن تلك الأنظمة (المعادية في واقع الحال) لم تكن لتقبل بضيافتنا كتجمعات سرية مخفية، دون أن تفهم حدا أدنى مما نعمل وما نريد، ولكن كثيراً من السلوك العلني كنا في غنى عنه، كالكشف عن أعدادنا، وأسماء عناصرنا، ونوايانا وقدراتنا، بل ومخططاتنا، ولقد ذهبت قيادة الإخوان المسلمين في هذا، ولاسيما في العراق، ثم الأردن، إلى حدود بعيدة، وكذلك في مناطق أخرى».

ويتبدى نزوع أبو مصعب السوري للتأكيد على الجهادية المعولمة، عبر انتقاده للتجربة الجهادية السورية في قصور عملها العسكري الخارجي، وفقدانها القدرة على ردع العدو وأصدقائه، ويركز في هذا الصدد على تجربة الطليعة، التي قامت بذلك بشكل جزئي، ثم تراجعت عنه، مؤكدا أنه «لم تكن ثمة قدوة ولا مخطط ولا نية على ردع العدو في الخارج، صحيح أن ساحة المعركة هي سوريا، ولكن مثل هذه القدرة على الردع كان ضروريا، حتى نصرف العدو عن ملاحقتنا في مناطق أمننا وتحركنا وعقر دارنا الجديد. . ولم يحصل!». كما شجع أصدقاء النظام السوري على دعمه مادياً ومعنوياً، حيث كانوا بمنأى عن استهداف الجماعات الجهادية السورية في المنفى (إذ لم يكن لدى المجاهدين أي قدرة على الردع!)، كما يقول أبو مصعب السوري.

ويتضح الهمّ الاستراتيجي لدى المؤلف في انتقاده للتجربة الجهادية السورية ما يدعوه «غياب أي تصور عن مرحلة ما بعد سقوط النظام، لو حصل بفعلنا أو فعل غيرنا»، كما يؤكد على الفجوة والفارق بين التنظيمات المدنية والعسكرية في الجماعات الإسلامية، وضرورة وجود منهج للتحول من تنظيم مدني إلى تنظيم مقاتل.

رهان الأمة والدولة

يراهن مختلف الإسلاميين، المعتدلين والمتطرفين على السواء، على أن الأمة معهم، وأنها تتبنى أطروحاتهم التي تتماهى مع صحيح الاعتقاد والدين، في تصوراتهم، ويبقى أي اعتراف بالفشل ممكناً إلا الاعتراف بأن الأمة، السند الأهم، لم تكن معهم، لأن هذا يعني بقاء الأمل في حركة جديدة ومواجهة جديدة قومية كانت أو عالمية، في تصورات الإسلاميين والجهاديين بالخصوص.

ويظهر هذا الرهان جلياً في ختام هذا المبحث، حين يتحدث أبو مصعب السوري عن الدروس المستفادة من هذه التجربة، حيث يصف هذه التجربة بأنها «أثبتت إمكانية تعبئة الجماهير المسلمة لصالح ثورة إسلامية جهادية، بشرط إعطاء المثل والقدوة الحسنة في التضحية والإقدام، وإثبات القدرة على مقارعة الطغيان»، ويسرد في سبيل ذلك دليله قائلا: «ولقد حملت سنة ونصف من الجهاد العسكري على علاته، حملت مئات الألوف من المسلمين على الانطلاق في الشوارع، منادية بحياة الجهاد والإسلام، وسقوط النظام والطغيان، ومطالبة بالسلاح للمشاركة في شرف الجهاد، ولقد أثبتت تجربة حماه أن الألوف المسلمة لبت نداء الجهاد، وقاتلت جنباً إلى جنب مع إخواننا المجاهدين». . هكذا يظل الرهان على أن الناس، وتبعيتهم للحركات الجهادية ثابتاً، وحاضراً في خطاب كل المنتمين، فضلاً عن المنظرين للحركات الجهادية دائماً، بدءاً من أبي مصعب السوري، وليس انتهاء به أو بغيره.

ثانياً: ملاحظات حول تجربة الطليعة المقاتلة

كان أبو مصعب السوري عضواً قيادياً في تنظيم الطليعة المقاتلة، بعد انفصاله عن الإخوان المسلمين، ورفضه لتحالفاتهم مع التيارات غير الإسلامية، وعدم جدية الخيار الجهادي لديهم، مما يجعل انتقاده للطليعة المقاتلة مهما في تصحيح مسار الجماعات الجهادية المعاصرة، وبخاصة تنظيمات القاعدة الفرعية، التي تواجه العدو القريب، أو أصدقاءه وحلفاءه من صور العدو البعيد.

وقد انتقد أبو مصعب السوري تنظيم الطليعة المقاتلة في عدد من النقاط، تشبه تحفظاته وانتقاداته على التجربة الجهادية ككل:

1 - **غياب التخطيط الاستراتيجي:** وهو ما أدى إلى ما يسميه الوقوع فريسة جرّ الأحداث لصانعها.

2 - **غياب السياسة الإعلامية بجانب الجهاز العسكري:** وهو ما يراه أضاع الجهود العسكرية كلها، وعدم الإفادة منها كما يجب، بل وسمح للآخرين للإفادة منها، و(تحويلها) لحسابهم الخاص.

3 - **ضعف البنية الفكرية الجهادية الخاصة:** التي تتربى عليها القواعد المجاهدة، والجماهير المؤيدة في الداخل والخارج، كفكر واضح مستقل، تلخصه مجموعة من الأهداف والشعارات، ونتيجة ذلك الغموض وعدم البلورة الواضحة، يعلق السوري: «لم يستطع الناس أن يفهموا من هي الطليعة؟ وماذا تريد؟ وماذا يحركها؟ كما يجب».

4 - **اللامركزية في إدارة العمل:** ويراها أبو مصعب السوري مقتلاً عسكرياً، جاءت بسبب غياب الاستراتيجية، وقد استتب هذا كأمر واقع وشبه مقبول، وهو ما يشرحه أبو مصعب السوري: «فأدار مجاهدو حلب قتالهم في حلب، ومجاهدو حماة في حماة، وأهل دمشق في دمشق وهكذا، مما أفقدها الإفادة من التنسيق وإرهاق القوة المعادية، لقد تحولت هذه اللامركزية فيما بعد من أيام الأزمة، إلى اللامركزية على مستوى الأجنحة، بل والمجموعات في المدينة الواحدة».

5 - **عدم التطور والتوافق مع الوضع العسكري والقتالي:** ويمثل لذلك بأسلوب حرب المدن، الذي أعطى نتائج إيجابية في مرحلة، ولكن صار بعد فترة الاعتقالات وسقوط الكوادر، «وتمرس أجهزة قمع السلطة فيه أسلوباً قديماً بحاجة إلى تطوير، وأدى الإصرار عليه إلى نكسات عسكرية مؤسفة».

6 - **الاعتماد على مساعدات الخارج من الأنظمة:** ولاسيما العراق، ومن الإسلاميين، لاسيما الإخوان، أدى لقطعهم في أواخر 1980، والتسبب في دمارهم، ثم التلاعب بهم في مرحلة العمل في الخارج.

7 - **عدم القدرة على تعويض الكوادر:** المتربية والمدربة التي ذهبت في الجولة الأولى من الصدام بسبب عدم وجود برنامج مختص بهذا الأمر، وبفعل تسارع الأحداث بوتيرة مرعبة أفقدتهم القدرة على أي تطوير.

8 - **تحريك دمشق بعناصر غير دمشقية:** من حلب وحماة، وقد أثبت هذا فشله، ويساعد النظام كثيراً في اكتشاف الغرباء من الشباب، وقد أزعج هذا التدخل، وكذلك تدخل الإخوان المشابه، قيادة دمشق الجهادية، وأوقعها في المشاكل والأزمات، فضلاً عن فشل التدخل عسكرياً.

9 - **تطرف الطليعة:** وهو ما يردّه إلى الظلم والاستبداد، كما يردّه لتلاعب الإخوان والنظام العراقي، وحصارهم لها، حتى أصبح كما يذكر أبو مصعب السوري «سمتا ملازماً لكل من ينتمي إلى الطليعة، ولقد لعب الإعلام الإخواني دوراً رئيسياً في تضخيمه وتكبيره، لاستخدامه ضدها»، ولا ينكر أبو مصعب السوري أن الطليعة عاشت شيئاً من هذا في الخارج، ولعل أبعد ما أوغلت فيه هو القناعة التي توصل إليها عدنان عقلة، وبعض إخوانه، من كفر الإخوان المسلمين والجبهة الإسلامية، من أفتى بالتحالف ورضي به طرحاً وبرنامجاً، وبكفر كل من قامت الحجة عليه وبقي على ولائه للقيادة وحلفها! إلا أنه يحمل الإخوان بعض المسؤولية في هذا التطرف التي اندفعت له الطليعة، بزعامة عدنان عقلة، حيث اتخذ بعض قادة الإخوان مثل عدنان سعد الدين مواقف مداراة وتمويه استفزتهم، خاصة في موقفه من النظام العراقي البعثي بقيادة صدام حسين، وأنه يشهد بتدينه وإيمانه.

وفي تجربة الطليعة المقاتلة، يشير أبو مصعب السوري إلى نجاح القدوة الحسنة، والمثل الأعلى للقيادة داخلها، ولعله يقصد بذلك المهندس مروان حديد، دون سواه، الذي لا زالت تراه السلفية الجهادية أحد مرجعياتها الفكرية المهمة، ولكن يستدرك السوري على خلف مروان حديد قائلاً: «إلا أن هذه النتيجة الرائعة لم تخل مما يعكر صفوها، فقد أورثت بعض قيادييها فردية في اتخاذ القرار، كما حصل مع عدنان عقلة في الخارج، حيث تمحورت كل الطليعة على شخصه، الذي غدا أسطورياً، مما أدى للانهيار الشامل عند انهيار الزعيم، ووقوعه في شباك الأسر، فرج الله عنه ولا حول وقوة إلا بالله».

ولكن لم يجب السوري: هل ينسحب ذلك على أمثال أسامة بن لادن وأيمن الظواهري الرجلين الأول والثاني من زعماء القاعدة، والهالة الأسطورية التي يلقيها الأتباع والموالون حول الأول بالخصوص؟

ثالثاً: التجربة الجهادية للإخوان المسلمين

كثير من الانتقادات السابقة التي وجهها أبو مصعب السوري للتجربة ككل، أو للطليعة المقاتلة، تنسحب معه في موقفه من الإخوان المسلمين، من قبيل غياب التفكير الاستراتيجي، وعدم التفريق بين إدارة العمل الدعوي السلمي، وإدارة العمل الحربي، والعمل العسكري من الخارج، ويضيف لذلك ما يلي:

1 - فشل وجود قيادتين لعمل جهادي، إحداهما سياسية إعلامية في الخارج، تملك حق القرار والتخطيط، والأخرى ميدانية عسكرية، تعيش واقعها المرّ، وترتبط مع الخارج بالطاعة والحاجة.

2 - فشل عملية الصدام المكشوف مع جيش السلطة المتفوق عدداً وعدة.

3 - فشل المراهنة على انشقاق الجيش، على الرغم من أن الغالبية الساحقة من جنوده هم من أبناء المسلمين، ويقصد بذلك انتمائه للطائفة السنّية، وليس الأقلية العلوية الحاكمة، التي كانت تسيطر على مقاليد الأمور فيه.

4 - فشل الاعتماد على دعم نظام مجاور (العراق)، خذلهم وتنكر لوعوده مع عدنان عقلة، حيث لم يمدّه بما وعده، وترك إخوة الداخل لمصيرهم في اللحظة الحرجة.

دروس تجربة الإخوان

وتبقى النتيجة الإيجابية الأولى عند السوري، والتي يصعب رصدها بدقة، هي تجاوب الأهالي والشارع مع التجربة الجهادية، في مواجهة النظام البعثي النصيري في

سوريا، والتي راح ضحية مواجهتها في حماة «خمسة وثلاثون ألف قتيل»، كما خرب نصف المدينة، وزج بالآلاف في المعتقلات.

كما يستخلص من تجربة الإخوان درساً آخر، هو ضعف الدولة في حال الصدام الموسع، حيث «أفرغت مدناً هامة مثل حلب وحمص من القوات الحكومية، التي نقلت حتى تجابه حماة المنتفضة، وكان بالإمكان السيطرة على تلك المواقع الهامة، لو توفر وجود بعض المجاهدين بقدر معقول هناك، وهذه فائدة استراتيجية هامة».

كما يستخلص السوري من التجربة ثبوت «أن الإعلام العالمي والعربي معادٍ لقضيتنا، وأكبر دليل على ذلك السكوت العجيب عن أحداث بحجم أحداث حماة، وهذا درس آخر يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار».

هكذا قرأ ودرس أبو مصعب السوري التجربة الجهادية في سوريا، بفرعيها: الإخوان والطليعة المقاتلة، ولكن ليس من أجل التاريخ، وليس أجل من انحل وتحلل من التنظيمين السابقين، بل من أجل الحركات الجهادية المعاصرة والعالمية بعموم.

كتاب:

الحركة الإسلامية فلسطين 1948 نظرة من الداخل

المؤلف: إبراهيم عبد الله

قراءة: هيئة التحرير

يقدم هذا الكتاب رؤية من داخل الحركة، لرجل يعد رمزاً مهماً من رموزها، على الرغم من انشقاقه عنها، ودخوله الكنيست الإسرائيلي، وهو الشيخ إبراهيم عبد الله. ويؤكد المؤلف أن الحركة الإسلامية في فلسطين 1948 رافد أصيل من روافد الأقلية العربية في إسرائيل، في ظل أنها ولدت فعلاً في أجواء بلغ التمييز والظلم أوجه ضد الأقلية العربية، كما جاء ميلادها متزامناً مع تعاظم الصحوة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، وسقوط أغلب الأطروحات على الساحة العربية، وفشلها في حماية الأرض والأمن والكرامة العربية.

يرى مؤلف الكتاب إبراهيم عبد الله أن هناك جملة من التحديات التي تؤثر حتماً في مستقبل الحركة الإسلامية في الداخل، سلباً أو إيجاباً، ومن أهمها:

1 - التحالف الأميركي الإسرائيلي، أو المسيحي المتصهين -على حد قوله- الذي اقتصرت حروبه على حركات الإسلام السياسي، على اعتبارها الخطر الحقيقي الذي يهدد غرائز السيطرة والهيمنة الأميركية الإسرائيلية، ولذلك لابد من القضاء عليها، وخلق الأسباب والذرائع لذلك، دون النظر لأي اعتبار مهما كان نوعه.

2 - الواقع العربي الرسمي والشعبي: خاصة في ضوء الصراع العنيف الجاري في بعض البلاد العربية، حول إصلاح النظم السياسية، وما تلا ذلك من حالة «التخويف» من الحركات الإسلامية، واحتمال سيطرتها على المؤسسات التشريعية، وهو ما يستخدم حجة رئيسية لتبرير قمع الحركة الديموقراطية، والحفاظ على الوضع القائم.

3 - الموقف الأوروبي الذي لا يختلف في جوهره عن الموقف الأميركي، وإن كان له بعض ملامحه المستقلة، بسبب التدافع الأميركي الأوروبي حول مناطق النفوذ، أو بسبب مصالح هذه الدول مع العرب والمسلمين، علماً أن موقف أوروبا من الصحوة الإسلامية لا يختلف كثيراً عن الموقف الأميركي والعربي الرسمي.

يخلص المؤلف إلى أن تلك التحديات، تقف حائلاً أمام قدرة الحركة الإسلامية في إسرائيل على التوفيق بين الالتزام بالدين الإسلامي من جهة، والالتزام بقانون دولة فرضت وجودها على الأرض والإنسان والحضارة بقوة السلاح. لاسيما أن الكتاب يقرر حقيقة فحواها أن المسلمين في إسرائيل هم أكثر المتضررين من إقامة الدولة، مع الإقرار بأن أضراراً أصابت «الإخوة المسيحيين»، لكن الضرر الأكبر وقع على المسلمين بحكم أكثريتهم في البلاد، وعلى اعتبارهم المستهدفين أولاً وأخيراً، لا من حيث وجودهم البشري فقط، ولكن من حيث وجودهم الحضاري والديني والمؤسساتي. حيث يورد الكتاب إحصائيات متعلقة بالعرب الفلسطينيين في إسرائيل، ويشير إلى أن الأغلبية المسلمة تصل نسبتها إلى 85% من العرب، يليها المسيحيون، ثم الدروز، ويرى أنهم البقية من الشعب الفلسطيني، التي بقيت في أرض الوطن بعد النكبة؛ لأسباب ذاتية وموضوعية، برغم الأثمان الباهظة التي دفعتها على مذبح الصمود والرباط.

ويؤكد المؤلف أن هذه الأقلية تحولت إلى جزء من الكيان الإسرائيلي شكلاً، إلا أنها بقيت خارج الحسابات الإسرائيلية، التكتيكية والاستراتيجية مضموناً، فكل ما استحدثته الدولة اليهودية من مستلزمات وجودها ورموزه؛ لا يمت إليها بصلة، إلا أنها آمنت بأنه مهما مارست عليها إسرائيل من سياسات ظالمة، ونفذت ضدها ممارسات عنصرية، فإن ذلك لن يغير من الحقيقة شيئاً، وهي أنها صاحبة الأرض، وصاحبة الحق الشرعي فيها، وفي حضارتها وتراثها، في ماضيها وحاضرها ومستقبلها.

ويعرض الكتاب سلسلة من الإجراءات الإسرائيلية، التي أثرت بدورها في نشأة وتطور الحركة الإسلامية، أبرزها:

1 - تدمير إسرائيل مئات القرى وأكثرية المدن العربية والإسلامية، كما دمرت ألفي مسجد تقريباً، وأزالت قدسية الباقي وحولته إلى كنس ومطاعم ونوادٍ ليلية ومصانع ومتاحف وإسطبلات أغنام وأبقار... وغير ذلك.

2 - مصادرتها الأوقاف على أنواعها، وعلى عظمة أملاكها، وإغلاقها مؤسسات المسلمين ومرجعياتهم، كالمجلس الإسلامي الأعلى، وتهجيرها قياداتهم الدينية والسياسية والاقتصادية، وقطعهم في النهاية بالكلية عن عمقهم البشري والثقافي والسياسي، بينما حافظ المسيحيون -إلى حد ما ولأسباب تاريخية بنيوية- على أغلب منجزاتهم ومكتسباتهم؛ من كنائس وأوقاف ومرجعيات كنسية محلية وعالمية.

3 - سوق العمل الإسرائيلي التي ارتكزت إلى سياسة عنصرية، قامت على أسس عرقية. ففي الوقت الذي عمل اليهود بالوظائف المرموقة، وتقاضوا الأجور المرتفعة، اشتغل العرب في الوظائف السوداء والموسمية في أغلب الأحيان، وتقاضوا أجوراً متدنية، كما حرموا الوظائف العامة التي ظلت بأيدي اليهود، أضف إلى ذلك الحرمان من حرية التنقل، التي كانت من أسوأ الممارسات الإسرائيلية ضد العرب، وشكلت عبئاً ثقيلاً حدَّ من قدرة الأفراد والجماعات على إدارة شؤونهم الخاصة والعامة.

ويقدم الكتاب تعريفاً موجزاً للحركة الإسلامية، على أنها «هذا العمل الشعبي الجماعي المنظم للمسلمين داخل إسرائيل، يهدف للعودة بالإسلام لقيادة المجتمع، وتوجيه

الحياة، وحماية المنجزات، وصياغة الشخصية الإسلامية القادرة على مواجهة التحديات، في دولة تجمعت عند أبوابها، وتشابكت على ساحاتها، كل المتناقضات، والتقت على أرضها، والتحمت القوى المتنافرة في أجلى صورة عبر التاريخ الطويل».

ولذلك يرى المؤلف أنه لا يبالغ إذا قال إن الحركة الإسلامية في الداخل شغلت – ولا تزال تشغل- بال الكثير من أهل الاختصاص من الباحثين والساسة، سواء كانوا في موقع صنع القرار أو المراقبة والاستشارة.

ويضيف: ودفع ذلك الاهتمام بالعشرات لتقديم الآلاف من الأوراق البحثية، كدراسات جامعية في البلاد، تتخصص بالحركة الإسلامية في محاولة لفهمها، ومئات التقارير واللقاءات الصحافية، التي وضعت تحت مجهر التحليل كل حدث أو إنجاز إسلامي، وبلغ هذا الاهتمام ذروته منذ الانتخابات المحلية العام 1989، التي حققت فيها الحركة الإسلامية إنجازاً رائعاً ما يزال يعطي ثماره إلى الآن.

ويعلق الكاتب على تقدم ونمو الحركة الإسلامية بالقول: نستطيع القول إن الموقع المرموق الذي وصلت إليه الحركة الإسلامية في أوساط الجماهير، وعلى المستوى الإقليمي والعالمي، وضعها أمام تحدٍ كبير، ومسؤولية أكبر عن كل ما له صلة بحماية الوجود العربي والإسلامي داخل إسرائيل، مع التركيز على الخصوصيات الإسلامية والملفات الدينية، من غير تفريط بكل القضايا الأخرى، اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وتربوية وصحية وقومية ووطنية.

ويضيف: تسعى الحركة الإسلامية، من خلال حرصها على العمل العربي المشترك داخل إسرائيل، إلى مد جسور التعاون مع كل التيارات الناشطة على الساحة، في سبيل حمل الهم العام، والتعامل مع التحديات الواحدة التي تواجهنا كأقلية عربية؛ محلياً وإقليمياً وعالمياً.

يتطرق المؤلف إلى اهتمام الحركة، في مختلف مراحلها، بإنشاء البنية التحتية، المتمثلة في المعاهد الدينية والمؤسسات والنوادي والعيادات الطبية ورياض الأطفال، التي أصبحت مراكز دعوة إلى الدين، وغرس تعاليمه في نفوس الشبيبة العربية منذ نعومة أظفارهم، فنشأ جيل من الشباب الملتزم تجاه الحركة الإسلامية، الذي يرى أن حل القضية

الفلسطينية يرتبط بمبدأ الحركة: «الإسلام هو الحل»، ويرى أن الحركة الإسلامية تؤمن بأن الإسلام هو الحل لمشكلات الجماعات البشرية والأفراد.

تطور الحركة الإسلامية

يتطرق الكاتب إلى تطور الحركة الإسلامية في إسرائيل، في سياقها التاريخي السياسي، من خلال:

1 - **وضع متميِّز فريد:** فلا شك أن العرب في إسرائيل هم أقلية فريدة من نوعها، ليس لها مثيل في أقليات العالم، من حيث وضعها المعقد والمتشابك، لذلك كثرت التعريفات لهذه الأقلية، كما تعددت التوصيفات لما يمثل هذه الهوية والشخصية من مركبات على الحقيقة، لكن هذه التعريفات في غالبها المطلق لا تعدو أن تكون تقديم مركب على آخر، بناء على ما يحمل صاحبه من فكر إسلامي أو قومي أو وطني أو اشتراكي شيوعي، إلا أن الكاتب يجزم بأن الجميع، ومن غير تنسيق مسبق، يضعون «الإسرائيلية» في آخر تعريفاتهم، وليس هذا من فراغ.

2 - **عوامل التميُّز:** يمكن الإشارة إلى عاملين مركزيين حددا هذا التميز، الذي تتمتع به الأقلية العربية في إسرائيل:

أ - التعريف المعتمد للدولة على أنها دولة يهودية وديموقراطية.

ب - تميز الظروف التاريخية التي مرت بها الأقلية العربية.

فما دامت الدولة يهودية، أو هي دولة اليهود حسب تعريفها الرسمي، فلن تكون ديموقراطية أبداً، فهي -وبشكل شبه وراثي- تعطي لعرق الأغلبية اليهودي الأفضلية في كل شيء، بينما تبقى الأعراق الأخرى، خصوصاً العربية، في مكان بعيد يصعب تحديده بموازين ثابتة إنسانية وعالمية.

3 - **سياسة فرّق تسُد:** حاولت السلطة الإسرائيلية الدفع بطبقة من رؤساء العشائر والحمائل -والحمولة فرع من العشيرة- لواجهة العمل العام، كمقاولين ثانويين لها،

إضافة إلى فرض تصنيف غريب لم يكن معروفاً بهذا الحجم؛ يقوم على أساس الطائفية والفئوية: عرب مسيحيون ومسلمون، دروز وبدو وشركس، ومع ذلك، يؤكد المؤلف أن هذه السياسة لم تنجح، بل أدت في كثير من الأحيان إلى عكس ما أريد منها، حيث لم تستطع هذه الوجاهات العشائرية إلا الالتحام مع النخبة المثقفة، التي ظهرت على الساحة.

4 - **ظهور النكهات الإسلامية والوطنية:** خصوصاً بعد هزيمة 1967، حيث كان لهذه الحرب وقعها الصاعق على كل الأطياف، وكانت في الوقت ذاته بداية عودة الوعي لدى الجماهير المسلمة، وبلورة التوجه الإسلامي الذي لم يكن غريباً على الأجواء الفلسطينية على امتداد سنوات الصراع، من الشيخ عز الدين القسام، مروراً بالمشاركة الفعالة «للإخوان المسلمين» في حرب فلسطين، وعلى كل الجبهات، وانتهاء بالشيخ أمين الحسيني ومؤتمرات بيت المقدس، ودورها في إدارة دفة الصراع.

5 - **النشاط السياسي:** الذي بلغ ذروته في أحداث يوم الأرض بتاريخ 30 مارس (آذار) 1976؛ حيث مثل هذا اليوم نقلة نوعية للأقلية العربية في تنظيم نفسها، ورفع مستوى نضالها ضد سياسات الدولة العنصرية، تحت قيادة لم تعد تتردد في الاندفاع لما قبل الهاوية، في تصديها لقوانين وممارسات إسرائيل ضد سكانها العرب.

6 - **التلاحم الحقيقي بين الحركة الإسلامية والشعب الفلسطيني في انتفاضة 1987:** وهو ما دفعها لاتخاذ مجموعة قرارات جريئة، حددت مجموعة نشاطات لدعم الانتفاضة سياسياً ومعنوياً وإنسانياً، ومنها الإضراب العام، وتلتها مجموعة من النشاطات تطورت مع تطور الأحداث، منها مثلاً: الإعلان في مناسبة عيد الاستقلال الخمسين لإسرائيل، أن هذا العيد بالنسبة لنا كفلسطينيين يساوي النكبة. وأحداث هدم البيوت في قرية أم السحالي، التي فجرت صدامات عنيفة بين المواطنين العرب والشرطة والحكومة الإسرائيلية. ومصادرة مساحات شاسعة من الأراضي الخاصة من أراضي الروحة، قرب مدينة أم الفحم، العام 1998؛ مما فجر صدامات عنيفة، اعتدت فيها الشرطة بمنتهى الوحشية على المتظاهرين العرب.

7 - **المرحلة الفارقة في انتفاضة الأقصى 2000:** وهي واحدة من أخطر المراحل في العلاقة بين الدولة والمواطنين العرب، حيث استشهد 13 من خيرة الشباب من

الجليل والمثلث والنقب، مما زاد في منسوب الوعي لدى الجماهير العربية، وشكل نقلة نوعية في العمل السياسي، اتخذت فيها الأقلية العربية، وعلى رأسها الحركة الإسلامية، قرارها التاريخي بدعم الانتفاضة.

ويتخذ المؤلف موقفاً جريئاً بالقول إن هذه الظروف دفعت بالحركة، في ظروف معقدة، العام 1979، للقيام بـ«مغامرة غير محسوبة»، أوقعتها في مواجهة أمنية مع إسرائيل، انتهت باعتقال عدد زاد على السبعين من قادة وكوادر الحركة، فيما عرف حينها بـ«أسرة الجهاد». حيث تحولت الحركة بعدها إلى ممارسة خدمتها للجماهير في إطار مؤسسي، استفادت في إقامته من التجارب السابقة، وترتب عليه استواء الجماعة التي أصبحت فاعلة في المجتمع؛ سدَّت الثغرات، وأثبتت مقدرتها على تسييس الناس، وأكدت مرجعيتها الرسالية لهم من جديد، في أسلوب حسن يصب في صالح الكسب الإسلامي، فبرزت ظاهرة المأسسة وأولويات العمل، في قضاياها الاجتماعية والإصلاحية والسياسية.

يختم الكاتب دراسته بذكر عدد من المحطات الرئيسية في مسيرة الحركة، أبرزها مرحلة الابتلاء الأولى، التي بدأت بحملة الاعتقالات التي طالت القيادة كلها، وبلغ عددهم السبعين تقريباً، مع بداية العام 1979، وانتهت فصولها الأخيرة العام 1985، بعد أن خرج آخر السجناء.

يقول الكاتب عن هذه المرحلة: قدر الله لي وللشيخ رائد صلاح، وآخرين من الذين نجوا من هذه المحنة، أن نقود الحركة في أكثر مراحلها تأزماً وضيقاً، بعد أن غيبت السجون قيادتها، وظللنا على العهد معها حتى تحرر الأسرى.

ويواصل على طريقة كتابة السيرة الذاتية: بدأت الحركة الإسلامية تشق طريقها بروح جديدة، اعتمدت العمل المؤسساتي، الذي اعتمد الروح العصامية والخدمة الذاتية، من أجل ملء الفراغ الذي أحدثته السياسة الإسرائيلية العنصرية، وكان إنجاز الحركة في هذه المرحلة مذهلاً؛ حيث امتد العمل الحركي بكل أشكاله، طولاً وعرضاً، أفقياً وعمودياً.

مرحلة العمل البلدي

وكانت المشاركة في الانتخابات البلدية التي بدأت العام 1983، وبلغت أوجها العام 1989، واعتبرت واحدة من العلامات الفارقة، التي وضعت الحركة الإسلامية كواحدة من القوى القيادية الأصيلة، التي يُحسب لها ألف حساب.

يرى المؤلف أن هذه المرحلة، التي استمرت حتى العام 1996، تميزت بالنشاط غير المحدود والامتداد الكبير، تحت قيادة واحدة وموحدة أثبتت جدارتها في كل مجال، وكان من ثمار هذه المرحلة وضع دستور الحركة الإسلامية، الذي تكفل بوضعه، إضافة إلى رئيس الحركة وقتها الشيخ عبد الله درويش؛ كل من الشيخ رائد صلاح وكمال خطيب، وبموجبه تم انتخاب مجلس شورى الحركة، الذي تشكل من سبعة وعشرين عضواً.

يغطي الكتاب مرحلة الانشقاق، الذي حل بالحركة الإسلامية، بشيء من النقد الذاتي؛ حيث يقول المؤلف ممهداً لهذه المرحلة: قلت سابقاً إن مرحلة العطاء الأكبر كانت في المرحلة الثانية؛ حيث نشطت الحركة في كل المجالات: التربوية والدعوية والإغاثية والإنسانية والحقوقية والصحية والرياضية وغيرها.

إضافة إلى المجال السياسي: محلياً من خلال الانتخابات البلدية، وبداية النقاش الجدي حول الملف البرلماني، وفلسطينياً من خلال الدعم الإنساني والسياسي للانتفاضة وللشعب الفلسطيني وقضايا المقدسات، وعلى رأسها القضية الأكبر، المسجد الأقصى المبارك، وعالمياً من خلال التواصل مع المسلمين في أوروبا وأميركا، إضافة إلى دعم المسلمين في مناطق النكبات؛ كالبوسنة والهرسك وكوسوفو وغيرها.

ملف الانتخابات البرلمانية

في هذه المرحلة وحتى العام 1996، بدأت الحركة تبحث في ملف الانتخابات البرلمانية، الذي كان يؤجل البحث فيه منذ العام 1989؛ حيث انتهى البحث بعقد اجتماع

خاص لمؤتمر عام الحركة الإسلامية، حضرته قيادة الحركة وبضمنها الشيخان رائد صلاح وكمال خطيب.

انتهت المداولات في هذه الاجتماع بإجراء التصويت، الذي اتفق على أن يكون الحكم الفصل في الموضوع وباتفاق الجميع، وخرجت النتيجة بفارق «بسيط» لمصلحة خوض الانتخابات البرلمانية في إطار قائمة موحدة؛ حيث اجتمعت القيادة كلها بعد ذلك في بيت الشيخ عبد الله درويش، وتعاهدنا على حمل القرار وتنفيذه، وبذلك صرَّح الأخوان رائد وكمال في مقابلات إذاعية صباح اليوم التالي. بعد ذلك بفترة وجيزة فاجأنا أربعة أعضاء من مجلس الشورى القطري للحركة، برئاسة الشيخ رائد صلاح بإعلان الانشقاق عن الحركة.

وبعيداً عن اقتناعنا بهذه الرواية من عدمه، لكن قرار الانشقاق -كما يقول المؤلف- وقع على الجميع وقع الصاعقة، حيث أصدر الإخوة الأربعة بياناً على صفحات جريدة «صوت الحق والحرية»، وهي جريدة الحركة الأم في حينه، يعلنون فيه «ثورة تصحيح»، سيطروا من خلالها على كل الجمعيات والمؤسسات الإغاثية والصحفية والعلمية والمالية، التي كلفوا بإدارتها بقرار من قيادة الحركة الإسلامية.

يقرر المؤلف أنه لم يكن هنالك ما يدعو للانشقاق، إلا أنه يعتقد أن هنالك من العناصر المتشددة خارج البلاد نفخت في «قربة» الانشقاق، وأشعلت النار تحت رمادها، بدل أن يكونوا حياديين يعملون على التقريب والتوحيد، في منطقة لا تحتمل إلا الوحدة بين الإسلاميين.

ويضيف: كانت خسارتنا كبيرة بسبب الانشقاق، سواء على صعيد العلاقات البينية بين أبناء الإسلام الواحد، أو على مستوى الرأي العام الذي لم يعد يرى في الصحوة المنشقة على نفسها القدوة والأسوة، أو على مستوى بعثرة الجهود والطاقات في نشاطات أغلبها الساحق نسخ مكررة، لا ينبغي أن تستمر إلا من خلال إطار واحد.

يشير الكاتب إلى أن الانتخابات المحلية ضاعفت شعبية الحركة الإسلامية، وجعلتها تفوز برئاسة عدد من السلطات المحلية، وحصلت على عضوية بعض المجالس البلدية الأخرى، حتى سيطرت على العديد من البلديات، أبرزها أم الفحم وكفر قاسم.

ويقدم نوعاً من «التبرير» المسبق لدخول انتخابات الكنيست بقوله: وسط هذا النجاح الكاسح للحركة الإسلامية، والشعور بالعجز عن القيام ببعض المسؤوليات الأكبر التي تخص كافة فلسطينيي 48، الذين يشكلون قرابة 20 % من سكان الدولة، بدأ قادة الحركة يفكرون في المشاركة في انتخابات الكنيست، بهدف السعي من خلالها لخدمة السكان العرب، والحفاظ على هويتهم بصورة أشمل وأعمق، بدلاً من الخدمات المحلية البسيطة، خصوصاً أن الحكومة الإسرائيلية بدأت تقلص المعونات المالية للبلديات العربية، وتفرق بينها وبين البلديات الإسرائيلية في المزايا.

حقيقة الانقسام

هنا لابد أن نقول كلمة، نعرض فيها بعض الوقائع التاريخية للوقوف فعلياً على حقيقة الانقسام الذي حصل: ففي الوقت الذي بدأت فيه الآراء الفقهية تتوالى حول إمكانية دخول الكنيست، وهل هو حلال أم حرام، وهل يساهم في «إضفاء الشرعية على دولة إسرائيل»، أم أنه مجرد وسيلة للهوية وجواز السفر الإسرائيلي وشعار الدولة الصهيونية وعملتها؛ بدأ يحدث نوع من الانقسام والشقاق الفقهي بين قادة الحركة الإسلامية، حول المشاركة في هذه الانتخابات.

وترسخ هذا الانقسام، حينما قام الشيخ عبد الله نمر درويش بخوض انتخابات الكنيست الرابعة عشرة العام 1996، في حين رفض قادة الحركة في مدينة أم الفحم وأبرزهم رائد صلاح وكمال خطيب، ومنذ ذلك الحين بات يشارك في انتخابات الكنيست ما يسمى الجناح الجنوبي، وظل الجناح الشمالي رافضاً للمشاركة حتى الآن.

ثم قررت الحركة الإسلامية -الجناح الشمالي- في مدينة أم الفحم، برئاسة الشيخ رائد صلاح، مقاطعة انتخابات الكنيست؛ حيث اتخذ القرار بعد أن اقتنعت الحركة أن الكنيست ليست هي السبيل الذي يصل من خلاله العرب في الأراضي المحتلة العام 1948 إلى حقوقهم، كما أنها ليست السبيل الذي يقود الشعب الفلسطيني إلى الحصول على حقوقه.

الجديد في قرار الحركة الإسلامية الشمالية، هو دعوته الجمهور إلى مقاطعة الانتخابات، بعد أن كانت تكتفي في ما مضى بالمقاطعة، من دون الاضطرار إلى توجيه مثل هذه الدعوة للجماهير العربية، ما أدى لانشقاق أوسع للحركة إلى جناحين، أحدهما يؤيد المشاركة، بحجة أنها وسيلة لتحصيل الحقوق الفلسطينية، وقاد هذا الجناح، الذي ضعف بصورة كبيرة، الشيخ عبد الله نمر درويش ثم إبراهيم صرصور. فيما كان الجناح الآخر والأكبر، بقيادة الشيخ رائد صلاح، يعارض بصورة مطلقة المشاركة في انتخابات الكنيست، واستقطب هذا الجناح غالبية كوادر الحركة.

وبلغ الأمر حدّ حصول قائمة الحركة الإسلامية الجنوبية (القائمة العربية الموحدة) على 200 صوت فقط من أصوات إسلاميي مدينة أم الفحم، بسبب قرار المقاطعة من الجناح الشمالي للتصويت وللانتخابات، وهي للغرابة ذات الأصوات التي حصل على مثلها حزب ميريتس الإسرائيلي في مدينة أم الفحم!

الأكثر غرابة أن القوى الإسرائيلية الممثلة في الكنيست، تترصد الحركة الإسلامية وتتهمها بأنها تسعى لنشر الخلافة الإسلامية في إسرائيل، حتى أن أربع كتل انتخابية إسرائيلية تقدمت بطلب للجنة الانتخابات الإسرائيلية لمنع الشيخ إبراهيم عبد الله، مؤلف الكتاب، والقائمة التي يترأسها من المشاركة في انتخابات الكنيست، بحجة أنه دعا خلال مؤتمر صحافي لإقامة خلافة إسلامية في إسرائيل، وبالتالي زوالها.

علماً أن المؤلف كان قد أشار بالفعل في كلمته إلى الخلافة الإسلامية، لكنه عندما كان يشير إلى الوحدة بين التيارات العربية المختلفة في إسرائيل، بسبب تشرذم الصوت العربي، استحضر نموذج الوحدة في البلاد العربية، وازدهاره في ظل نظام الخلافة الإسلامية، وصورت الصحف الإسرائيلية الأمر على أنه بداية سيطرة حزب الحركة الإسلامية على إسرائيل، ونشر الخلافة!

تجديد الخطاب الإسلامي

ويقدم المؤلف في كتابه ما يطلق عليه «تجديد الخطاب الإسلامي»، بما يتلاءم والظرف العيني الذي تحياه الأقلية المسلمة والعربية في إسرائيل، ودعوة الناس إلى هذا الطرح الجديد؛ حيث فاقت استجابة الجماهير كل توقع، وتعد الحركة الإسلامية بهذا المعنى جزءاً من تيار «الإحياء والتجديد»، وليست جزءاً من تيار «التقليد والتغريب»، ويحدد بذلك أسس فهم الحركة للإحياء والتجديد في المحاور التالية:

1 - فهمنا التجديد على أنه فهم للواقع وللمتغيرات في الواقع السياسي والاجتماعي.

2 - كما فهمناه فقهاً للأولويات والموازنات، وعلى أنه «حركة العقل» في إطار من الضوابط والفهم العميق لمقاصد الشريعة العامة، وليس دعوة للانفلات والتسيب.

3 - فهمناه أيضاً على أنه التفاعل الإيجابي بين عقول المسلمين وأحكام الدين الأزلية، وهو تفاعل يتأثر بكمية المعارف في ضيقها واتساعها.

4 - فهمنا التجديد أخيراً على أنه ردّ الشأن الظرفي إلى محور الحق الثابت، ورد الفعل الزماني إلى المقصد اللانهائي.

إلى جانب هذه الأفهام، يرى المؤلف أن الحركة الإسلامية تدعو إلى إسلام القرآن والسنّة، إسلام التبشير والرفق والتعارف والتسامح والجوهر والعمل والعطاء والاجتهاد والتجديد والانضباط والوسطية، إسلام الوحدة في الأمة، إسلام إطلاق الحريات وتعدد الآراء، الإسلام الذي ينكر الاستبداد ويرفض الدكتاتورية والتسلط، ويؤمن بالشورى وتداول السلطة، وحق الشعب في اختيار حاكمه، دون تزوير أو قهر وإرهاب.

إسلام يؤمن بأن الثروة ملك الأمة وليست ملكاً للحاكم، والحاكم خادم للأمة وليس ذاتاً مقدسة لا يرقى إليها النقد، ولا تحتمل الخلع والإبعاد مهما طغت وبغت وأفسدت في الأرض، إسلام يحض أهله على مقاومة المعتدين، وتخليص الأرض المسلوبة وحماية الكرامة، ويدعو للتنمية في كل مجال، والإبداع في كل اتجاه، الإسلام الذي لا يرضى بأقل من أن تأخذ الأمة دورها في صناعة الحياة، وصياغة العالم على الحقيقة.

واختتم الكتاب حديثه بتقديم قراءة موضوعية وحيادية لواقع الأقلية العربية في الداخل الفلسطيني، لمحاولة فهم هذا الواقع وتحديد أسبابه، وما علاقة القوانين الإسرائيلية بنشوء هذا الوضع، وكيف تعمل الحركة الإسلامية على مواجهته، وما هي المشروعات المطروحة على الساحة العربية لمعالجة الوضع الناشئ.

واقع الأقلية العربية

تقدر الدراسة أن عدد السكان العرب تجاوز 1.1 مليون نسمة، يشكلون 18% من عدد السكان الإجمالي في الدولة، ومعدل ما يملكه الفرد من الأرض لا يتعدى 500 متر مربع، ومعظم أبنائها من العمال البسطاء والحرفيين، ويعملون في أغلبهم في المدن اليهودية، كما يفتقر الوسط العربي إلى البنية التحتية والاقتصادية والزراعية والتجارية والسياحية والصناعية والصحية؛ حيث لا يوجد أي مستشفى إلا الكنيسة في بعض المدن كالناصرة.

ولا توجد أية جامعة يمكن أن تشكل بديلاً عن الجامعات الإسرائيلية؛ حيث يعاني المجتمع مصادرة الأراضي المستمرة، ونهب الأوقاف والمقدسات الإسلامية، كما يتعرض إلى هجمة شرسة لهدم البيوت وإتلاف المزروعات، في الجليل والمثلث وخصوصاً في النقب، كما أن نسبة المتعلمين تزداد باستمرار، لكنها بطيئة لا تغطي احتياجات الوسط العربي في كل المجالات الحيوية؛ حيث يتعرض المجتمع العربي إلى هجمة شرسة تهدف لتحطيم الأسرة، وإشاعة ظواهر الفساد، وإغراقه بالمخدرات، وإسقاطه أخلاقياً، وزرع بذور الفتنة الطائفية، وإغواء الضعفاء للتجند للجيش والأجهزة الأمنية.

وتقدم الدراسة موقف الحركة الإسلامية من خلال الأطروحات التي تعالج الواقع العربي في فلسطين المحتلة، وترى أنها لا تخلو من جوانب إيجابية وأخرى سلبية، خصوصاً تلك الأطروحات التي تتضمن مطالبة بالتخلي عن الخصوصيات، لمصلحة هدف هلامي لا يمكن ضمان نتائجه، علماً أن إسرائيل –كما تقول الدراسة- لن تقبل بأي حل يفقدها سيطرتها الكاملة على الدولة شكلاً ومضموناً، وعليه فليس هنالك من جدوى إلا النظر إلى داخل البيت العربي مع الدفع، وبكل الوسائل المشروعة، باتجاه تحسين الوضع القائم من خلال سن قوانين، أو تعديل أخرى، أو التأثير في السياسات.

وبناءً على ذلك، يشير المؤلف إلى أن الحركة الإسلامية بجناحيها طرحت مشروعين متكاملين:

الأول: المقاومة المدنية: ويدعو إلى اصطفاف عربي داخلي جديد للحماية والتطوير، والتركيز على عنصر «المقاومة» ليس بمعناها العسكري، ولكن بكل معانيها الأخرى، خصوصاً أن مصطلح «المقاومة» بدأ يمثل -وبجدارة- أسلوب المظلومين في الأرض من جهة، ونموذجاً لرفض الهيمنة والقهر والاضطهاد من جهة أخرى، وهذا هو طرحنا الذي نقدمه، ونعمل على تنفيذه في أجواء بالغة التعقيد والتركيب.

الثاني: المجتمع العصامي: الذي لا يختلف عن الأول إلا في بعض التفاصيل والمنطلقات، ويهدف لتحرير الوسط العربي قدر الإمكان من التعلق بالعجلة الإسرائيلية، من خلال استثمار الإمكانات المادية والبشرية والأرض في الوسط العربي، لتنفيذ مشروعات قومية.

مواجهة التحديات

يصل الكتاب أخيراً إلى عدد من التحديات التي تشكل خلاصة وضع الأقلية العربية، مع الإشارة المختصرة إلى معالجة الحركة الإسلامية لها، وهي:

التحدي الأول: الوضع الناشئ والمتراكم عبر سنوات إسرائيل الستين؛ من حيث التحدي الوجودي بسبب هوية الدولة، والنزعات العنصرية فيها، والقوانين الظالمة التي تحكمها، إضافة إلى الدعوات المستمرة لإقصائنا أو ترحيلنا، كل ذلك نواجهه بمزيد من التمسك بالأرض، شكلاً ومضموناً، بالإعمار والانتشار والبناء والتوسع في الجليل والمثلث والنقب، والعمل على تغيير القوانين العنصرية والمجحفة في حقنا، ومحاربة كل الدعوات والنزعات العنصرية بكل الطرق القانونية، من خلال المظاهرات والاعتصامات والأبحاث والدراسات، والوصول إلى ما أمكن من وسائل الإعلام المؤثرة، والمؤسسات الدولية، في سبيل التأثير في مجريات الأحداث.

التحدي الثاني: المتعلق أساساً بالهوية الإسلامية والقومية والوطنية، فنحن لن نقبل «الأسرلة» ولا «الصهينة». سنبقى عرباً مسلمين ومسيحيين نعتز بإسلامنا وعروبتنا ووطنيتنا، ونعمل على تعزيز هذه الهوية بصقل الشخصية الإسلامية، وبنائها البناء السليم المعاصر، ومن خلال العمل على تغيير المناهج التعليمية التي لا تصب في صالح بناء الشخصية الإسلامية والعربية، كما نعمل على نفض غبار السنين عن وجه بلادنا الحضاري، من مساجد وكنائس ومؤسسات وأوقاف، إضافة إلى تعميق الصلة بإخواننا الفلسطينيين، على اعتبارنا جميعا شركاء في المسير والمصير، من خلال أعمال جمعياتنا المختلفة.

إلى جانب رعاية العمل الإعلامي، المتمثل بصحف أسبوعية ومجلات ونشرات وملصقات ومعارض كتب وغيرها، كما نرعى كليات للعلوم الشرعية والإنسانية، وننظم الدورات في كل مجال، ونرعى عملاً نسائياً جدياً من أجل النهوض بنصف المجتمع.

التحدي الثالث: الذي يتناول الحقوق المدنية والسياسية، لمواجهة كل القوانين العنصرية ومحاولة فضحها وتغييرها قدر الإمكان، من خلال النضال الجماهيري والقانوني لتحقيق الحقوق الفردية والجماعية، خصوصاً سجناء الحرية الذين حرموا حتى الآن أن يُشملوا في عفو أو تبادل؛ لأنهم من الأقلية العربية في إسرائيل.

وتطالب الدراسة بـ«فرض وجودنا على أجندة العرب في الجامعة العربية، والمسلمين في رابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، من خلال تعميق التواصل حيثما أمكن ذلك، قانونياً وعملياً، إلى جانب الاستفادة من كل الإمكانات المادية والعلمية والتخصصية لتعزيز الصمود وحماية الوطن والكرامة، والحصول على الاعتراف والتعاون العربي، بعيداً عن شبح التطبيع».

ويرى المؤلف أن تواصل الحركة الإسلامية مع تلك الأطراف، يجب أن يأخذ بعين الاعتبار النقاط التالية:

1 - المصالحة بين النظام العربي الرسمي والقوى الحيَّة في الوطن العربي والإسلامي، خصوصاً التيارات الإسلامية، من خلال إطلاق الحريات، واعتماد التعددية الحزبية، والابتعاد عن سياسة الإقصاء والاستئصال، الكفيلة بتخفيف الضغط عن العرب

في الداخل الفلسطيني؛ فكثيراً ما تأخذ إسرائيل في تعاملها مع العرب النموذج العربي نفسه في التعامل مع شعوبه: القمع والقهر والسيطرة الكاملة.

2 - التواصل الإيجابي بين الدول العربية والأقلية العربية في إسرائيل، على المستوى الرسمي والشعبي، سيقف سداً منيعاً أمام «سياسة العزل» الإسرائيلية تجاه الأقلية العربية.

3 - التواصل مع الأقلية العربية في إسرائيل، سيسد فراغاً كبيراً على جميع المستويات، خصوصاً أن إسرائيل تسعى دائماً لإبقاء الأقلية العربية عاجزة عن أي شكل من أشكال الاعتماد على الذات؛ لذلك فهي تعمل على بقاء الفجوة شاسعة بين وضع العرب من جهة، ووضع اليهود من جهة أخرى.

4 - في ظل غياب المشروع العربي والإسلامي النهضوي الشامل والموحد، وتمسك النظام العربي الرسمي -على الأقل- بالسلام كخيار استراتيجي، لابد أن يستثمر هذا التوجه إيجابياً في حماية وتطوير الأقلية العربية، من خلال التواصل الميداني، واستثمار التناقضات والانقسامات في المجتمع الإسرائيلي، التي تتعاظم حدتها وتكبر، كلما كان الأمر متعلقاً بالمجال الديني والثقافي والمدني، أكثر منه على الصعيد السياسي.

ويضع المؤلف في خاتمة كتابه مقترحات ومشروعات عملية، لتواصل الحركة الإسلامية وممثلي العرب في إسرائيل، مع العرب والمسلمين في الخارج، من خلال:

1 - فتح أبواب الجامعات المصرية والعربية أمام الطالب العربي في إسرائيل، خصوصاً لنيل الدرجات العليا في الماجستير والدكتوراه.

2 - تعميق العلاقة مع مراكز الأبحاث والدراسات في الجانبين، لاستثمار المساحات البحثية، وتقديم الدراسات العلمية، التي تساعد في توضيح الحالة العربية داخل إسرائيل، وعرضها على الجهات المختصة إقليمياً وعالمياً.

3 - الاستفادة من خبرات منظمات المجتمع الأهلي العاملة على الساحة العربية، والاستفادة من إمكاناتها لدعم خطط ومشروعات الأقلية العربية داخل إسرائيل.

4 – التركيز في المرحلة الأولى على مجموعة أولويات ذات صبغة وحدوية وأقل إثارة للجدل، كقضية القدس والأقصى، لفحص القدرات والإمكانات وحيوية العمل والتنفيذ.

ويحدد الكتاب أخيراً مستويات التعامل الإسلامي مع الحركة الإسلامية في الداخل، وباقي قضايا الأقلية العربية برمتها، من خلال:

1 - **المستوى الأيديولوجي الصرف:** فهذه قضية تتجاوز دائرة الصراع في وضعه المدني والسياسي، إلى دائرة التحولات الكبرى المنتظرة على مستوى الأمة كلها، وإقامة الخلافة الإسلامية، التي ستنسخ كل الكيانات الموجودة وتستبدلها بكيان واحد.

2 - **المستوى الأيديولوجي الواقعي:** يأخذ بعين الاعتبار الواقع الموجود دون تنازل عن الثوابت، ويحاول أن يخرج منه بأقل ما يمكن من خسائر، وأكبر ما يمكن من إنجازات. وهي سياسة مرحلة الاستضعاف التي لها ما يبررها في السيرة النبوية؛ لأنها الشكل الأكثر مناسبة لنا كأقلية عربية داخل إسرائيل، التي تستحق أن نطلق عليها «الواقعية الشامخة».

3 - **المستوى الواقعي الصرف:** وهي واقعية الاستسلام وعقلانية الخضوع والخنوع، وهذا أبعد ما يكون عن تطلعات الشرفاء من العرب والمسلمين، وهي بالضرورة أبعد ما تكون عن تفكيرنا ومنهج حياتنا، وأساليب تعاطينا مع قضيتنا.

كتاب:

تركيا المتغيرة تبحث عن ثوب جديد(*)

المؤلف: هاينتس كرامر

قراءة: أحمد الزعبي

هذا الكتاب يمثل وجهة نظر أوروبية وأميركية لدور تركيا السياسي في السياسة الدولية الجديدة، بعد جملة المتغيرات التي شهدها العالم في القرن العشرين المنصرم، ويعكس مدى اهتمام الغرب بتركيا ودورها في إطار خدمة المصالح الاستراتيجية لأميركا وأوروبا، كما يثير الكتاب جملة تساؤلات عن غياب أي اهتمام عربي ببلد مجاور له وزنه على الساحة الدولية، إذ نادراً ما تناولت مراكز البحوث والدراسات العربية هذا البلد بشيء من الدراسة والاهتمام، خصوصا وأنه يمتلك أهمية خاصة كبلد شهد تغيرات داخلية ودولية بعيدة المدى.

(*) العنوان الأصلي للكتاب:
A CHANGING TURKEY. the challenge to Europe and the United States. the Brookings Institution Press. Washington. DC. USA. 2000

تميل بعض النخب العربية، التي تحترف التصفيق أو التنديد، حسب المنعطف الأخير لأي حدث، إلى ربط تصاعد الاهتمام–الفعالية التركية في منطقة المشرق العربي، إلى وجود «حزب العدالة والتنمية»(AKP) الوحيد الجانب في السلطة السياسية العليا للدولة التركية.

لكن إلى ما قبل الحرب الإسرائيلية على غزة (27 كانون الأول / ديسمبر 2008 – 17 كانون الثاني /يناير 2009)، كانت هذه النخب العربية من مصر إلى السعودية إلى سوريا إلى لبنان، الاردن وفلسطين، كانت «تراقب» الدور التركي برؤية إيجابية إلى وتيرته السياسية المتراوحة بين المزيد من الحضور في دول المنطقة، والمزيد من التوسط بين بعض العرب وإسرائيل.

كان العام 2008 يشهد في الواقع تبلور بُعد آخر سياسي –وفي النتيجة تحديثي– للدور التركي، مختلف عن الأبعاد الأخرى التي كانت بدأت تشدّ انتباه النخب العربية في أواخر القرن العشرين، أو في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وهي الديموقراطية والتحديث الاقتصادي والمقدرة الذاتية لدولة عضو راسخ في الحلف الأطلسي، على اتخاذ قرارات مستقلة عن الغرب، كما ظهر مع رفض الدولة التركية (بتوافق تام بين الحكومة والمؤسسة العسكرية) تقديم تسهيلات للجيوش الأميركية التي كانت آتية إلى العراق عام 2003.

هذا البعد الآخر – الإضافي لتميز الدور التركي، والذي هو بالنتيجة مُكمّل طبيعي للبعد الديموقراطي التحديثي– هو المتعلق بالموقف من الحساسية المذهبية الشيعية/السنّية، التي تحولت إلى إحدى حقائق المنطقة، اجتماعياً وجيوبوليتيكياً في السنوات الأخيرة، انطلاقاً من الوضع الجديد في العراق.

بمعنى آخر، كسرت تركيا بصورة من الصور حدة الاستقطاب المذهبي في منطقة المشرق، عبر كسرها لـ«قواعد اللعبة». فبين ايران، الدولة الشيعية، وبين المملكة السعودية ومصر كبيرتي الدول العربية السنّية، إذا بتركيا، الدولة السنّية الكبرى في المنطقة، بل الوريثة الوحيدة للإمبراطورية الأخيرة السنّية في العالم المسلم، تتخذ مواقف على قواعد سياسية وأمنية واقتصادية لا علاقة لها بالاستقطاب المذهبي. هذه الدولة المتنافسة مع

إيران، والتي سيزداد تنافسها مع ايران كدولتين –أمتين كبيرتين في المنطقة في ظل تراجع «مركز عربي» للاستقطاب، تحتفظ بكامل علاقاتها مع إسرائيل، بل تلعب دوراً وسيطاً بين سوريا وإسرائيل، وتبقى على تنسيق حيوي مع الرياض والقاهرة، كما تزداد علاقاتها وثوقاً مع دمشق والسلطة الفلسطينية، وفي الوقت نفسه لا تمنعها علاقاتها الطبيعية مع ايران من إبقاء مسافتها السلبية عن بعض السياسات الإيرانية. وفي كل ذلك ما يؤشر إلى تبلور حقبة جديدة لتركيا فيها مركز رئيس.

لكن هل كانت تركيا، تأثيراً ودوراً وفعالية، بذات الصورة والموقع قبل نحو عشر سنوات؟

بحثاً عن هوية بين الأمس واليوم

على امتداد العقد الأخير من القرن العشرين شكّلت تركيا، الحليفة القوية للولايات المتحدة وأوروبا، مركز جذب اهتمام العالم بصورة متكررة، أكثر منها في سني الحرب الباردة، حيث كانت معقل الاحتواء الفعّال للاتحاد السوفياتي، عبر قيامها بحراسة الخاصرة الجنوبية الشرقية للتحالف الأطلسي. بعض هذا الاهتمام نشأ عن تطورات سلبية (داخلية وخارجية)، وبعضه الآخر، سيما في النصف الثاني من عقد التسعينات، كان إيجابياً.

فالمسألة الكردية وما رافقها من انتهاكات لحقوق الانسان، وصعود الإسلام السياسي، والحكومات الضعيفة سريعة التعاقب، إضافة إلى الفساد المتفشي، ومعدلات التضخم المرتفعة، كل ذلك شكّل أسباباً وذرائع لانتقادات متوالية للحكم في تركيا. وعلى صعيد السياسة الخارجية ظلت تركيا تتدحرج من أزمة إلى أخرى، خصوصاً مع جيرانها ومحيطها الجغرافي (اليونان، سوريا، العراق، وايران) ما شكّل مسوغاً لبقاء تركيا خارج قائمة البلدان المرشحة لعضوية الاتحاد الأوروبي في العام 1997.

بيد أن هذه الفترة تحديداً حفلت بجملة إيجابيات انعشت الداخل التركي وانعكست على السياسة الخارجية للبلد. إذ شهدت البلاد حواراً داخلياً شديد الحيوية حول الإصلاح

السياسي وإطلاق المجتمع المدني الذي بات أكثر تأكيداً لذاته في مواجهة الدولة المركزية الهرمة. كما ساهم اعتقال زعيم حزب عمال كردستان (PKK) عبد الله أوجلان (1999) في هذا الانتعاش، ومن ثمّ الصعود المتميز لمنتخب كرة القدم التركي في سماء أوروبا. كل ذلك أعطى زخماً ودفعاً للاقتصاد التركي، الذي بات يحتل مكانة مرموقة بين الاقتصادات العشرين الكبرى في العالم.

هذه التطورات أنعشت ثقة الأتراك بأنفسهم، وانعكست تحسيناً للعلاقات مع الجيران، حتى غدت تركيا عشية القرن الواحد والعشرين بلداً قادراً على المساهمة بشكل كبير في تأمين الاستقرار في كل من البلقان والقفقاس والشرق الأوسط. وبدا واضحاً أن تركيا تزخر بتيارات التغيير في مجالات السياستين الداخلية والخارجية (وهو ما نشهد بعضاً من فصوله حالياً في المنطقة العربية).

ما طبيعة هذه التغييرات، وما هي خلفياتها؟ هل ستتمكن تركيا من إكمال مسيرة الإصلاح؟ ماذا عن الاتفاقية الاستراتيجية مع إسرائيل؟ هل ستنجح تركيا في تحقيق حلمها بالحصول على عضوية الاتحاد الأوروبي؟ وما هو موقع تركيا ضمن منظومة الأمن الغربية؟

أسئلة وإشكاليات، ومسائل استراتيجية أخرى، يقاربها الباحث الألماني هاينتس كرامر Heinz Kramer في كتابه «تركيا المتغيرة» الصادر سنة 2000 في واشنطن العاصمة. والمكوّن من أربعة عشر فصلاً في ثلاثة أقسام مع مقدمة وخاتمة. حيث يناقش التغيرات الدائمة في السياسة التركية، والبحث عن دور، وهو، إلى ذلك، دراسة تعكس اهتمام الغربيين بتشخيص وتحليل السياسة التركية والمساعدة في رسم معالمها، وتحديد مساراتها، كما يعكس أيضاً عزوف العالم العربي بمراكز بحوثه ونخبه السياسية عن الاهتمام بواحدة من أكثر بلدان الجوار التصاقاً بالتاريخ والجغرافيا والأمن العربي.

والكتاب سابق، بسنوات عدة، لسيل من الكتابات والبحوث والجهود الأميركية والغربية عموماً حول تنمية الإسلام الليبرالي، التي لم تجد سوى المثال التركي لحزب «العدالة والتنمية»، الذي فاز بالانتخابات النيابية في 2004، و 2008 في تركيا ويرأسه رجب طيب أردوغان، كنموذج يُحتذى به في العالم الإسلامي في المرحلة الراهنة، على أساس

أن هذا الحزب تتلاقى فيه العلمانية والإسلامية معاً من خلال تبني سياسة عدم التشدد الديني، إلى جانب الاعتراف بالأساس العلماني للدولة التركية، والتوفيق بين متطلبات الانضمام للاتحاد الأوروبي، وهو ما تحاول الولايات المتحدة مساعدة تركيا على تحقيقه، خاصة مع اعتراف الاتحاد الأوروبي بنتائج الانتخابات الأخيرة، وتحذير المؤسسة العسكرية التركية من التدخل ضد حزب «العدالة والتنمية».

إرث أتاتورك

نشأت الجمهورية التركية، المؤسسة منذ أكثر من سبعين عاماً، مع انطلاق الحركة القومية فيها بزعامة مصطفى كمال الملقب بـ«أتاتورك» (أبو الأتراك)، ومشروعه التحديثي التغريبي، والذي جرى على حساب التنصل من الموروث العثماني-الإسلامي-الآسيوي، لذلك يمكن اعتبار حركة أتاتورك نوعاً من الانقلاب في الهوية التركية، فما دام تاريخ العالم قد عرف انتقالاً من الشرق نحو الغرب، على النحو الذي صوره هيغل، باعتبار أن أوروبا تمثل بالنسبة إليه نهاية التاريخ على نحو مطلق. فقد تصور أتاتورك، وكذلك تصورت حركة «تركيا الفتاة»، أن بالإمكان اختراع هوية أوروبية (غربية) لتركيا، كي تركن بدورها إلى نهاية التاريخ، خصوصاً وأن قدر تركيا الجغرافي هو أن تتوزع بين قارتي آسيا (القسم الأعظم) وأوروبا (القسم الأصغر). وقد أدى ذلك إلى خلق ازدواجية في الهوية القومية، بين أوروبية محدثة، وإسلامية آسيوية متأصلة، لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحدّ، إذ تغيرت تركيا وتغيرت أدوارها تاريخياً باستمرار، من عثمانية قديمة، إلى إسلامية متأصلة منذ القرن الرابع عشر، إلى طورانية تتمركز حول سردية كبرى على أرض أسطورية قديمة تمتد من الأناضول وطوروس حتى أفغانستان، إلى تركيا كما حددها «أتاتورك»، ومن قبله «غوكالب»، إلى أوروبية حديثة تستجدي دخول الاتحاد الأوروبي. وفي هذا السياق يناقش كتاب «تركيا المتغيرة» التغيرات الدائمة في السياسة التركية في سعيها للعب دور ما، ويعكس مدى الاهتمام الذي يوليه ساسة الغرب بتشخيص وتحليل السياسة التركية، والمساعدة في رسم معالمها، وتحديد مساراتها.

في القسم الأول الذي يحمل عنوان «اهتراء النموذج التركي»، يعرض المؤلف، في ستة فصول، لبعض السمات الرئيسة المكوّنة للمشهد السياسي والاجتماعي الداخلي في تركيا. فثمة تساؤل له مبرراته حول ما إذا كانت «الكمالية»، بعد ثلاثة أرباع قرن من الزمن، قادرة على أن تكون المرشد العام والأيديولوجية الرسمية لتركيا؟!

بمعنى آخر، يركز هذا القسم على التحديات الداخلية التي تواجهها الأسس الكمالية للجمهورية، وخاصة المشكلات التي تمنع البلاد من استغلال الفرص الجديدة المتاحة لها على صعيد السياسة الخارجية، كما يحلل أهم عناصر التغيرات الاجتماعية والاقتصادية بعيدة المدى التي تشهدها تركيا، ويؤكد المؤلف أن تمزّق النظام البرلماني، وتقلّص الممارسة السياسية الكمالية، بوصفهما من النتائج طويلة الأمد لانقلاب 1980 حالا دون تحقيق التجديد السياسي الضروري من أجل معالجة أكثر المشكلات السياسية والاجتماعية إلحاحاً بصورة ناجحة.

ويسرد المؤلف نموذجين للتحديات العرقية والدينية التي يواجهها الموروث الكمالي، حيث يقوم بتحليل مشكلة البلاد الكردية، ومسألة انتعاش ما سماه بالإسلام السياسي، وهو في الوقت الذي يدعو إلى أن تجيب النخبة السياسية التركية بردّ مقنع على الصحوة الإسلامية في إطار نظام «ديموقراطي، ليبرالي، غربي» فإنه يطالب بتوفير ظروف معيشية مرضية لكتلة سكانية شابة ومتنامية يبلغ تعدادها خمسة وستين مليوناً، وهو بالتالي لا يرى في الأفق التركي سوى الإقدام على اتخاذ المزيد من الخطوات عن طريق تطوير العناصر الليبرالية والديموقراطية في نظام تركيا السياسي، معتبراً أن مضاعفة تأكيد السياسة الليبرالية الديموقراطية يمكن أن تتمخض عنها أجواء أكثر استقراراً للحياة السياسية التركية في العقود الأولى من القرن الجديد.

وفي هذا السياق يتناول الكتاب جملة من الموضوعات المتعلقة بالشأن التركي، مثل: النموذج الكمالي لصياغة السياسة والمجتمع، حيث يرى أن «الأتاتوركية» حاولت خلق دولة قومية، إلا أنها سرعان ما أصبحت عقبة في طريق تحقيق المزيد من تعزيز الديموقراطية في تركيا، لأن الدوائر القيادية كانت أميل إلى إسناد سياستها لنوع من

التفسير التسلطي لهذه المبادئ، بدلاً من أي تفسير ليبرالي ديموقراطي بديل، وبالتالي «فإن مسيرة تطور تركيا باتجاه مجتمع ناضج قائم على الانفتاح ونظام ديموقراطي غربي ليبرالي مستند إلى اقتصاد سوق ذي كفاءة، تعرض بالقطع لفترات سادتها سياسات قائمة على ضيق الأفق، أعطت الأولوية للحفاظ على النظام السياسي المتمركز حول الدولة والمستند إلى أحد نماذج المجتمع المغلق»، إلى أن يقرر المؤلف بأن «الكمالية -بعد انتهاء الحرب الباردة- ما هي إلا قاعدة أيديولوجية ولّى زمانها، وهي غير صالحة لإدارة نظام ديموقراطي قائم على الانفتاح».

ويقول المؤلف إن مصطفى كمال أتاتورك، الذي هو نتاج الفلسفة الوضعية الأوروبية، أقام دولته على مبدأي الحداثة والعقلانية، كما جرى تطويرهما في أوروبا، غير أنه لم يقم قط باقتراح أية أيديولوجية شاملة تشكل سنداً لأفعاله، لكنه بادر بدلاً من ذلك، إلى اعتماد نظرة ذرائعية «براغماتية» إلى جملة المشكلات التي واجهها.

وبعد تحليل التجربة الكمالية في علمنة الدولة والمجتمع، والتصادم مع سياقها التاريخي، ومحاولة الركوب في العربة الأوروبية، يقرر المؤلف بأن «الجمهورية الكمالية جاءت تقليداً لتراث الدولة العثمانية التسلطية بثوب جديد، غير ديني، تحت إقامة الدولة الجديدة عن طريق فرض التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي من الأعلى بدون أي اهتمام ذي شأن بقاعدة المجتمع.

وفي أحد أبوابه يناقش الكتاب موضوعاً بعنوان: «استيقاظ المجتمع: بين التقليد والحداثة»، فيرى أن «ثمة خللاً أساسيا تعاني منه جملة التطورات الاجتماعية، ألا وهو الافتقار إلى منظومة ثابتة وهادية» ويلاحظ وجود ثلاثة عوامل ستترك تأثيراً حاسماً على عملية التغيير الاجتماعي في تركيا وهي: التنمية الاقتصادية، الريادة السياسية، التحديث الأيديولوجي.

ويلاحظ المؤلف في هذا السياق قدرة أبناء الحواضر التركية في التعبير عن الاستياء السياسي أو الاجتماعي بأسلوب سلمي وفعال، كحركة المطالبين بكشف الفساد، والاحتجاجات المناهضة لحملة حظر الحجاب، وبالتالي فقد لاحظ الكتاب نشوء وتطور

مجتمع مدني نتيجة لعمليات التحديث الاقتصادي والاجتماعي التي انطلقت في الثمانينات، لكن حركة المجتمع المدني في تركيا تواجه العوائق والقيود الحكومية الرسمية التي تفرض قيوداً على كل أشكال النشاط المنظم، خاصة بعد أن اعتبر كل شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي جزءاً من حركة معارضة للحكومة.

وثمة تحدٍّ مزمن يواجه النظام في تركيا، يتمثل في الوعي القومي المتزايد للأكراد، والأعمال العسكرية المتكررة في المحافظات الجنوبية الشرقية للبلاد، والتي تردد صداها في محافل حقوق الإنسان الدولية، والتي هدأت نسبياً بعد اعتقال زعيم حزب عمال كردستان (PKK) عبدالله أوجلان في فبراير (شباط) 1999. وبحسب كرامر: «ليست مشكلة تركيا الكردية الداخلية إلا خليطاً من القضايا المترابطة، لعل أبرزها كيفية حلّ مسألة عقيدة الدولة الرسمية القائلة بـ «أمة ودولة واحدة غير قابلة للتجزئة» مع الوجود غير القابل للإنكار لعشرة إلى اثني عشر مليوناً من البشر، ينتمون إلى أصول إثنية مختلفة ويتمتعون بخلفية ثقافية مغايرة، مضافاً إليها قضية ثانية وهي التخلف الاقتصادي والاجتماعي للمناطق الكردية، وثالثاً، قضية الحرب ضدّ هجمات حزب عمال كردستان نتيجة للمشكلة الأولى»[1]. وعليه، فالمسألة الكردية، يرى كرامر «أكبر من مشكلة تخلف اقتصادي واجتماعي، أو تحرك انفصالي، إنها مشكلة ذات علاقة بالمسألة المعقدة والصعبة، المتمثلة بكيفية تنظيم مجتمع متعدد الأعراق والثقافات، دون تعريض مشروعية الكيان السياسي ودولته للخطر»[2].

فتركيا، بحسب كرامر، تنحشر في وسط الاهتمام الجيو-سياسي، للمنطقة العربية مهما حاولت أن تنأى بنفسها عن الماضي الذي كانت فيه طيلة أربعة قرون تبسط نفوذها على معظم أجزاء الشرق الأوسط، وكذلك فإن تركيا، بحسب موقعها الذي يربط أوروبا بآسيا، وارتباطها بخطوط مواصلات مع دول البلقان في الاتجاه الأوروبي والقوقاز في الناحية الآسيوية، وإشرافها على منطقة الشرق الأوسط، تعتبر ذات أهمية استثنائية، ومنذ فقدت تركيا قوتها كقطب عالمي بعد الحرب العالمية الأولى، بات عليها أن تكيّف عوامل القوة

---

1 - الكتاب، ص78-79.

2 - المرجع السابق، ص103.

في موقعها الجغرافي لصالح المشروع الغربي، الذي ظل طيلة عقود يلوح لأنقرة باغراءات الحداثة، والسوق المشتركة، والعربة الأوروبية، من أجل تشجيع النخب التركية على إحداث القطيعة الكاملة مع الماضي والتاريخ، من دون أن تحصد ثمار المستقبل الموعود.

في الفصل المعنون بـ «انتعاش الإسلام السياسي»، وبعدما يعرض لإرهاصات ظهور حركات الإسلام السياسي المعاصر في تركيا، يلاحظ كرامر أن التنامي المتزايد منذ اواسط الثمانينات للإحيائية الإسلامية، والتي شكل وصول حزب «الرفاه» (RP) إلى السلطة (1996-1997) المؤشر الأبرز الدال على انبعاث الإسلام السياسي، مع ما يشكله ذلك من تناقض صارخ مع المسلمات الأساسية للتركيبة السياسية المؤسّسة للجمهورية التركية. ثم هل إسلاميو «الرفاه» ومن بعدهم «الفضيلة» (ولاحقاً بعد العام 2000 «العدالة والتنمية») ديموقراطيون، في بلد ترتبط فيه الديموقراطية ارتباطاً لا انفصام له بالعلمانية؟ وتالياً، هل يقبلون بمبدأ التعددية السياسية؟

ويرى كرامر أن «صعود حزب الرفاه إلى السلطة (1996) شكّل المؤشر الأبرز الدالّ على انبعاث الإسلام السياسي في تركيا وصحوته، اللذين تمّا منذ أواسط الثمانينات خصوصاً، غير أن الإسلام السياسي بحدّ ذاته ليس على أية حال ظاهرة جديدة بالنسبة إلى تركيا الجمهورية، على الرغم من أن الدولة كانت تأسست في تناقض صارخ مع الماضي العثماني، الذي كان يتّسم بوجود تأثيرات دينية قوية على كل من السياسة والمجتمع، فالعواطف والكيانات الدينية ظلت فعالة سياسياً على الدوام تحت السطح العلماني الخارجي للجمهورية»[3].

وإذ يميّز بين أنواع من «التمظهر» للحراك الإسلامي في تركيا، من الطرق الصوفية كثيرة المشارب، إلى إدارة الشؤون الدينية، إلى الحركات السياسية، وصولاً إلى حركات «أسلمة العلمانية»، التي تزدهر في المجتمع التركي، وتتشكّل في أطر متنوعة من أبرزها طبقة رجال الأعمال الإسلاميين، يخلص كرامر إلى الاستنتاج بأن ثنائي «الرفاه» - «لفضيلة» (تأسس في ديسمبر (كانون الأول) 1997 وتمّ حظره بحكم قضائي في 2001)، ربما كان

3 - المرجع السابق، ص 105.

قوة سياسية إسلامية معتدلة، غير أن ذلك لا يعني بأي شكل من الأشكال أنه، أيضاً، مدافع عن الديموقراطية في الوقت نفسه. وإذا ما عاد الحزب ثانية إلى السلطة، فإن انتصاره لا يجوز اعتباره تعبيراً عن حصول تحسن لفرص تحقيق المزيد من الديموقراطية في تركيا.

وحسب أقوى الاحتمالات، لن يكون أي وصول مؤكد إلى هرم الحكم من قبل ثنائي الرفاه-الفضيلة ممكناً، إلا في إطار حكومة ائتلافية مع أحد الأحزاب غير الدينية، مفضياً، في أحسن الأحوال، إلى نمط آخر من الحكم الأوتوقراطي الدكتاتوري، إذا لم يتم التصدي له بانقلاب عسكري فعلي وواقعي، أو من نمط انقلابات ما بعد الحداثة، كما حصل في ربيع سنة 1997م»[4].

كذلك يناقش موضوع التكيف البطيء للنظام السياسي و«خرافة التجانس القومي والواقع الكردي»، و«نحو تركيبة اجتماعية-سياسية جديدة».

إعادة اكتشاف الذات

القسم الثاني المعنون بـ «السياستان الخارجية والأمنية التركيتان بعد الحرب الباردة»، يشكّل، بفصوله الستة، جولة واسعة تشمل آفاق السياسة الخارجية والأمنية التركية تجاه جيرانها، وكل من أوروبا والولايات المتحدة. «فالتغييرات الدولية الهائلة التي أعقبت الحرب الباردة، أدّت إلى إحداث انقلاب كبير في مناخ السياسة التركية على الصعيدين الخارجي والأمني، ما لبث أن أضعف روابط أنقرة بحلفائها الغربيين، وفرض تشدداً في العلاقات مع البلدان المجاورة، كما في التطورات الاقليمية»[5]. فراحت تركيا بصورة تدريجية تخلي مكاناً لسياسة خارجية أكثر وعياً لذاتها ولدورها. وهنا يعرض كرامر لوجهات النظر المتباينة في الداخل التركي حول ضرورة وجدوى الاستمرار في عضوية «الناتو»، كما يرى دعاة التغريب والقوميون، أو لإعطاء الأولوية لعلاقات أكثر متانة مع العالم الإسلامي

4 - المرجع السابق، ص150.

5 - المرجع السابق، ص 165.

ودول «القرابة» في آسيا الوسطى والقفقاس كما يرى آخرون، أو لاعتماد سياسة خارجية ترتكز على المصالح القومية كما يرى التقليديون والقوميون الجدد»[6].

فمثلما يحتدم تنافس الهوية في الداخل التركي، يحتدم كذلك الصراع بين السياسة والجغرافيا، فقيمة البلاد التي كانت قطباً رئيسياً في الحرب الباردة، تراجعت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، بيد أن أحداث البلقان، وعودة الاهتمام الأميركي بالجمهوريات المستقلة في آسيا الوسطى، ورسم التحالف التركي مع إسرائيل في الشرق الأوسط، ودور العسكر في تركيا بالنسبة لاحتواء العراق، كلها عوامل جديدة أعادت الاهتمام لموقع تركيا في خارطة السياسة العالمية في الحقبة الجديدة.

كرامر إذ يناقش دور وأهمية تركيا بالنسبة للولايات المتحدة، فإنه يعتبر أن أهميتها وإن كانت قد تراجعت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، فإنها تمارس دوراً مهما بالنسبة لاحتواء العراق، ودوراً مهما للولايات المتحدة بتطوير تعاونها الاستراتيجي مع إسرائيل، ودفع عجلة التعاون في البحر الأسود، ومساندة دول آسيا الوسطى في ترسيخ الاستقلال القومي.

يحاول المؤلف في هذا القسم تقويم الخيارات المختلفة المتاحة لتركيا بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتفككه، وهو يميل لتبني وجهة النظر التركية في سياستها مع دول آسيا الوسطى، وكذلك منطقة الشرق الأوسط، ويحرض الأوروبيين للتكيف مع الخيارات التركية في علاقاتها الدولية والإقليمية، داعياً إلى تطوير حوار سياسي بين أميركا وأوروبا من جهة، وتركيا من جهة أخرى.

ويلاحظ هنا أن المؤلف حرص على تحليل المصالح المتشابكة لتركيا مع الغرب من زاوية المصالح الأميركية، حيث يعتمد على استغلال تركيا لموقعها لتدعيم مصالح الولايات المتحدة في مصادر الطاقة في حوض بحر قزوين، وممارسة دور رئيسي في احتواء العراق، والتحالف الاستراتيجي مع إسرائيل، كواجهة لصورة تركيا في منطقة الشرق الاوسط.

كما يناقش في هذا القسم موضوعات: «آسيا الوسطى وحوض بحر قزوين: من الطاقة إلى التجارة فعلاقات القربى»، و«الشرق الأوسط: بين التورط والمشاركة الفعالة»،

---

6 - المرجع السابق، ص 168-169.

و«البلقان: تحديات قديمة وفرص جديدة»، و«العلاقات مع اليونان والقضية القبرصية»، و«تركيا في منظومة الأمن الغربية: مصدر قوة أم مكمن ضعف»، مستفيداً بشكل كبير من مضمون القسم الأول للكتاب.

الحظيرة الغربية

في الجزء الثالث والأخير الذي يحمل عنوان «سياسة أوروبا وأميركا تجاه تركيا»، ثمة فصلان هما «الوضع الحالي: بين السياسات والدوافع والقيود»، و«إدخال تركيا في حظيرة الغرب هو التحدي»، جرى تخصيصهما لتحليل جوهر سياسات الولايات المتحدة وأوروبا تجاه تركيا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ويستفيض في طرح مختلف الآراء لمصلحة اعتماد أسلوب أفضل وأنجع لإدارة هذه العلاقات، فالمصالح الاستراتيجية والأمنية العالمية للولايات المتحدة وأوروبا الغربية، سيما بعد حرب الخليج الثانية، أضحت القوة المحركة لهذه السياسات، لا مشاعر الصداقة والقيم المشتركة والدور الكلاسيكي لتركيا ضمن الناتو. يقابلها مصالح استراتيجية أخرى لتركيا، تتمثل بضمان عدم قيام كيانات عرقية مستقلة تهدد أمنها الداخلي، وشراكة ترعى اقتصادها، متسارع التقدم، في الأسواق العالمية.

ويحذر المؤلف القادة السياسيين الغربيين والأتراك، وينبههم إلى أن التوجه المستقبلي للعلاقات مع تركيا يتطلب عملية إعادة التقويم النظري والعملي، بحيث تأخذ في حسبانها جملة التغيرات الداخلية والخارجية، التي تترك بصماتها على أسلوب تركيا في إعادة تحديد مكانها في المنظومة السياسية الدولية الجديدة.

وفي الختام يقدم كرامر توصيات سياسية تهدف إلى إدخال تركيا وتثبيتها في الحظيرة الغربية، ولكن على أسس تختلف عما كانت عليه على امتداد السنوات الخمس والأربعين الماضية، ما يستدعي تكيفاً من جميع الأطراف، وعملية التكيف هذه قد تكون أيسر على واشنطن -برأي برامر- لأن القيادة التركية ستسعى لتوثيق هذه الصلات رداً على أوروبا الممعنة في الابتعاد عنها.

الحلقة المفقودة: العالم العربي

تأتي أهمية الكتاب، في أنه يحاول أن يقترب من تحليل التشابكات الثقافية والسياسية للتجربة التركية، ومحاولة رسم الوجه القادم لتركيا برؤية تنظر أكثر للمصالح الغربية، وتكييف التفاعلات الاجتماعية الداخلية لخلق نظام أكثر التصاقاً بالغرب، ورسم دور جديد لأنقرة باعتبارها حليفاً استراتيجياً للغرب في المنطقة، التي تحتل فيها تركيا موقعاً استراتيجياً عند بوابة آسيا الوسطى، وعلى مفترق طرق القفقاس، والبلقان والشرق الأوسط.

وتكمن أهمية هذا الموضوع من أن الغربيين اهتموا كثيرا بهذه الدولة، ودراسة دورها الجديد ليتناسب مع التطورات الدولية، والتغاضي كثيراً عن النموذج المهترئ للدولة الديموقراطية، وقضية الأكراد وحقوق الإنسان وغير ذلك، في سبيل توظيف النموذج التركي لتلبية المصالح الغربية.

لكن هناك جانباً مسكوتاً عنه، لم يتطرق إليه الكتاب، وهو إهمال العرب لتركيا. فالدراسات العربية حول السياسة التركية قليلة إلى درجة العدم، والاهتمام العربي بدراسة وتحليل وفهم التجربة والسياسة التركية ما زالت محدودة، أما محاولات اجتذاب تركيا للصف العربي سياسياً، وتخفيف ميولها المناهضة لهم، فما زالت مجرد أفكار بدون مشاريع عمل.

بين الإمبراطورية والدولة

شغلت تركيا، إمبراطورية ودولة، بال الباحثين، فلم يبخلوا بتقديم الرؤى والأطروحات الإصلاحية والتقييمية في كل وقت. ويعد كتاب «تركيا المتغيرة» إضافة جديدة إلى الأدبيات والمنشورات الكثيرة التي عنيت بالشأن التركي، يقدمها هاينتس كرامر أحد كبار محللي صندوق العلوم والسياسة في برلين. ولعل أهمية الكتاب تكمن في أنه يأتي في وقت بات ملحاً امتلاك فهم دقيق وأشمل لهذا البلد، الذي تشكل سرعة المتغيرات السمة

الأبرز فيه. ولكن الكتاب لا يخلو من افتراضات لا يمكن التسليم بها، أو أن تطورات الأحداث أثبتت عدم صحتها، مثلاً، يرى كرامر «أن الحرب قد تندلع في أي وقت بين تركيا واليونان» رغم ضآلة الاحتمالات! كما في تنبّئه باختراق كبير يتعلق بقرار الاتحاد الأوروبي حول إعطاء صفة مرشح لتركيا.

بيد أن هذه الملاحظات وغيرها لا تُنقِص من قيمة التحليل المليء والمتدفق والسلس الذي يقدمه كرامر لجميع الباحثين والمهتمين والطلاب، كما لصانعي القرار السياسي في تركيا، إذ لا يخفى أن أطروحة الكتاب الرئيسة تنطلق من أنه، في عالم متغير، ثمة تركيا المتغيرة!

كتاب:
روح الجهاد وحقيقته في الإسلام(*)

المؤلف: محمد فتح الله كولن

دار النيل للطباعة والنشر، ط5، 2008

قراءة: هيئة التحرير

عرف عن الأستاذ فتح الله كولن الشجاعة في مواجهة الارهاب والعمليات الانتحارية ربما أكثر من سواه من الدعاة والشيوخ الاسلاميين، فهو أكد منذ وقت مبكر على رفضه الاسلامي والانساني للعمليات الإرهابية معلناً براءته وبراءة الفهم الصحيح للاسلام منها.

وصف محمد فتح الله كولن في بيان له عام 2005 بأنها: «من أسوأ الضربات على كرامة الإنسان. لقد أولى الإسلام أهمية بالغة لحق الحياة الإنسانية، واعتبر قتل نفس بريئة كقتل البشرية كافة، وساوى ذلك مع الكفر بالله»، ومؤكداً على منهج هذه الفئات الضالة، وأن: «المسلم الحقيقي لا يمكن أن يكون إرهابياً، كما أن الإرهابي لا يمكن أن يكون مسلماً»[1]. وعلى الرغم من هدوء كولن وميوله الصوفية، إلا أنه وعيه العالمي والانساني كان أقوى في رفضه للارهاب من كثيرين من الشيوخ، الذين لا زالت مواقفهم ازدواجية وغير واضحة تجاهه.

(*) ترجمة إحسان قاسم الصالحي.

(1) فتح الله كولن، بيان بعنوان: جريمة ضد الكرامة الإنسانية، في 24 يوليو (تموز) 2005 على الرابط التالي: http://ar.fgulen.com

كما أكد الأستاذ كولن في أكثر من موضع على أن «الإرهاب والفوضى لا يمتلكان أي جانب شرعي ولا بد أن تجتث جذورهما»[2]، ومن هنا ظل كولن مصراً على التنديد به ورفضه ورفض القائمين به، وهو يعتبر وجهاً إسلامياً وحادّاً صريحاً في هذا الأمر فيقول: «كما ندّدتُ بالإرهاب من قبل مرات عديدة وبصورة واضحة، أندّد به مرة أخرى أياً كان مصدره والجهة التي تقوم به»، وهو يدعو سائر علماء ودعاة المسلمين إلى البراءة منه، لأنه أخطر ما يسيء لهذا الدين، فيقول في حوار وفي لقاء معه نشر في جريدة الزمان التركية بتاريخ 2004/3/22 «الإسلام مساء فهمه في أحسن الأحوال. . يجب على المسلمين أن يقولوا: لا إرهاب في الإسلام الحقيقي»[3].

وإيماناً من الأستاذ فتح الله كولن بأهمية نقد الفهم المشوّه للإسلام وبخاصة العلاقة بالآخر، قدم عدداً من الكتب والتأليفات والمقالات في تصحيح هذا الفهم، يأتي في مقدمتها كتابه «روح الجهاد وحقيقته في الإسلام»، الذي نعرض له في هذه القراءة، والذي يؤكد فيه على أن الجهاد يتغيّر شكله بمقتضى الشرائط التي تتطلبها الظروف، فرضاً في موضع وواجباً في آخر، ومباحاً في غيره»[4].

كما يؤكد كولن في هذا الكتاب أن «الأصل في الإسلام هو السلم وليس الحرب»، وقد أفاض في بيان أن الأسباب الموجبة للحرب هي الدفاع، والحدّ من الظلم، وفتح باب حرية الإرشاد والتبليغ.

ينقسم هذا الكتاب إلى مقدمة ومدخل وستة فصول.

يقول كولن في مدخل الكتاب: «ولقد كسب الجهاد في عصرنا الحاضر خواصاً متميزة، حيث تحولت دنيانا إلى ما يشبه القرية العالمية، وتوسعت فيها وسائل الاتصال والنقل توسعاً هائلاً قد لا يتصوره خيالنا، وقد أثر توازن القوى العالمية -إلى حد ما- بمعناه ومفهومه. لذا فلا شك أن شكل الجهاد سيكون أيضاً مختلفاً في هذا العصر. ولا يعني هذا تغيّر معنى الجهاد ولا مضمونه».

---

2 - حازم ناظم فاضل، قضية الإرهاب في فكر الأستاذ فتح الله كولن، منشور على موقع فتح الله كولن: http: //ar. fgulen. com

3 - المرجع السابق.

4 - فتح الله كولن، روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، دار النيل، ط5، سنة 2008، ص5.

ويستلهم من بديع الزمان النورسي بعداً جديداً يضيفه لمفهوم لجهاد، وهو جهاد الكلمة والحجة المقنعة، وهو مواجهة المعترضين من العلمانيين وغيرهم بالحجة والإقناع وليس بالحرب، يقول كولن: «وقد أضاف بديع الزمان سعيد النورسي بُعداً آخر جديداً لمصطلح الجهاد وذلك بقوله: «الظهور على المدنيين المثقفين إنما هو بالإقناع وليس بالضغط والإجبار». فإذا ما تصوّرنا سيطرة تيار الفلسفة الوضعية والمذهب العقلي حتى على العالم الإسلامي، فضلاً عن العالم الغربي، فإن تبليغ الإسلام بلا شك إلى هؤلاء الناس سوف لا يكون ضمن ذلك المعنى الضيق للجهاد الذي ذكرناه آنفاً، أي «القتال»؛ إذ إن جهاد أولئك إنما يتحقق بإجراء مقارنة بين أسس النظم التي ارتضوها -الواحد تلو الآخر- مع أسس الإسلام، نعم إن جهادهم لا يتحقق إلاّ بهذا الأسلوب، أسلوب الإقناع»[5].

ويؤكد مؤلف كتاب «روح الجهاد وحقيقته في الإسلام» الأستاذ فتح الله كولن على مبدأ شمولية الإسلام، ولكنه مبدأ إنساني بالأساس، يتسع للاختلاف والتنوع الإنساني، أكثر مما يعني دمج الناس فيه، كما هو في فكر الحركات الإسلامية الأخرى، حاضراً فيها مفهوم الإنسان/الفرد الكامل عند كولن، الذي يستمده من التراث الروحي الإسلامي بشكل كبير، يقول كولن: «إن الإسلام دين نظام إلهي شامل لجميع مرافق الحياة، بمناهج متنوعة، ترفد منابع الحياة وتزيدها عطاء وخصباً، ويحتضن الإنسانية كافة، بل الدنيا والعقبى، وأهم مراميه رفع الإنسان إلى ذروة الإنسانية وجعله إنساناً كاملاً في أحسن تقويم»[6].

ويرفض كولن الفهم السائد للجهاد الذي يختصره في مرادفة القتال معتبراً أن كثيراً ممن ينتسبون أو «يظهرون كممثلين للإسلام» حسب تعبيره[7] «لا يفهمونه حق الفهم، ولا يبلغونه حق التبليغ، ولا يعيشونه في حياتهم»، ويلح كولن على المعنى والقبول الإنساني للدين، وليس فقط للمنتمين إليه، فيقول: «النتيجة الطبيعية لهذا أن الإسلام على الرغم من أنه الدين الذي ارتضاه رب العالمين لا ينظر إليه غيرهم بالنظر نفسه»[8].

---

5 - المرجع السابق، ص13.
6 - المرجع السابق، ص5.
7 - المرجع السابق.
8 - المرجع السابق.

لا يتجاهل كولن موضوعة الصراع بين الإسلام وغيره من الأديان، ولكنه لا يراه حكماً مؤبداً وثابتاً بل جزء من ظروف وسياقات لها ما يبررها، مؤكداً على أنه منذ ظهوره، وإلى الآن في صراع مع أعدائه، وحتى بالكفاح المسلح إذا اقتضى الأمر، فثم مقتول وثم قاتل ذلك لأنه كان في فترة انتشاره في شبه محاصرة من جميع الجهات، فمن الطبيعي أن يحارب ليفك عن نفسه الحصار، فاضطر إلى الحرب والقتال من أجل أن يجد فرصة للتعبير عن نفسه»[9].

حول مفهوم الجهاد

يتناول الفصل الأول» مفهوم الجهاد» بالتحليل في ضوء الكتاب والسنّة، محاولاً الجمع بين أهمية كل من نوعيه «الجهاد الأصغر والأكبر» ووضع كل منهما في موضعه اللائق به، لأن كلا النوعين يفهم فهما خاطئاً، فمن يقصرون الجهاد على الجهاد الأكبر يفهمون الجهاد أنه مجاهدة مع النفس الإنسانية فحسب، فتركوا جانب الدعوة في العالم الخارجي وانسحبوا إلى زاويتهم منشغلين بذكر الله وحده، في حين تبنّى غيرهم الجهاد الأصغر وحده، فلم يروا الجهاد غير النضال مع الأعداء حتى بلغ بهم الأمر إلى إهمال العبادات المفروضة.

ويقول كولن عن ضرورة تحقيق التوازن بين نوعي الجهاد» إن الجهاد الأصغر في معنى من معانيه جهاد مادي، أما الجهاد الأكبر الذي يشكل الجانب المعنوي من الجهاد، فهو جهاد الإنسان لنفسه وعالمه الداخلي. فمتى ما أوفي حق هذين الجهادين معاً فقد تأسس التوازن المطلوب، وبخلافه، أي إذا ما نقص أحد هذين الجهادين اختلت الموازنة الموجودة في روح الجهاد».

والمؤمن الكامل في رأي كولن هو الذي يجمع بين الجهادين «فعلى الإنسان الذي ظهر على الأعداء في الخارج، أن يظهر على نفسه أيضاً في عالمه الداخلي، ليتم جهاده

9 - المرجع السابق، ص6.

ويكتمل» ويستنطق كولن عدداً من الآثار النبوية التي تؤكد هذا المعنى، حين يقول: «وفي ضوء هذا تقول أمنا عائشة رضي الله عنها: كان الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه السورة –أي سورة الفتح– يردد باستمرار: «سُبحان الله وبحَمْده أستغفرُ الله وأتوبُ إليه سُبحانكَ اللّهم أستغفرك وأتوب إليك»، ويشير الأستاذ فتح الله كولن إلى أن الرسول جمع بين الجهادين في سيرته وسنّته حين قال صلى الله عليه وسلّم: «عَينان لا تَمَسهما النارُ، عَين بكتْ من خشية الله وعيْن باتتْ تَحْرسُ في سبيل الله»[10].

وتحت عنوان «ما يجب على إنساننا اليوم» يقول كولن: «الجهاد موازنة بين فتح الداخل والخارج، ففيه بلوغ الكمال ودفع الآخرين إليه، فبلوغ الإنسان ذاته جهاد أكبر ودفعه الآخرين إلى الكمال جهاد أصغر، فإذا ما افترق أحدهما عن الآخر ينتفي معنى الجهاد عملياً، فيتولد من أحدهما الذلّ والمسكنة ومن الآخر العنف والإرهاب، ونحن ننتظر ولادة روح محمدي، صلى الله عليه وسلم، وهذا لا يمكن إلاّ باتباع الرسول، صلى الله عليه وسلم، في هذا الأمر كما في كل أمر». ثم يعلق الأستاذ كولن: «فما أسعد أولئك الذين يبحثون عن وسائل لإنقاذ غيرهم مثلما يبحثون عنها لإنقاذ أنفسهم. وما أسعد الذين لا ينسون أنفسهم في خضم العمل لإنقاذ غيرهم».

وظائف الجهاد

يأتي الفصل الثاني من الكتاب بعنوان: «وظائف الجهاد» ويبحث فيه الأستاذ كولن عن الجهات المختلفة للجهاد من الجانب الدنيوي، فالجهاد مهمة الأنبياء، وهو شهادة الحق والجهاد منبع الحياة، وفي هذا المعنى الأخير يقول فتح الله كولن: «نعم، الجهاد الذي هو إنارة كل موضع في الأرض وإبلاغ أنوار اسم سيد المرسلين إلى أشدّ الأماكن ظلاماً، وإنارة العالم كله بنور القرآن المبين... هذا الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة. وسيظل المؤمنون في مستوى المسؤولية لأداء مهمة الأمة الوسط وحقها بين الدول والشعوب».

10 - رواه أحمد.

وتحت عنوان: «الجهاد شعور سام» يستنطق الأستاذ كولن معنى رحباً واسعاً لمفهوم الجهاد من قوله- صلى الله عليه وسلم: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية»، حيث يقول: «لم تعد الهجرة تعني انتقال المرء من مكان إلى آخر لأجل الجهاد، بل يمكن للمؤمن أن يجاهد في موضعه. وهذا يعني تحويل كل إنسان ما حوله إلى حدائق وارفة ومحيطه إلى بساتين غناء. وإذا ما اقتضى الأمر إلى الانتقال فلا شك أنه مستعد لذلك ويقوم به» وفي هذ المعنى كأن الأستاذ كولن يدعو للجهاد في المكان عبر البناء والتنمية والسلام والاستقرار في الوطن!.

والوظيفة الخامسة للجهاد عند كولن أنه «مرتع واسع للبركة والعطاء»، وفي هذا المعنى يرادف كولن بين فتح أبواب الخير وبين الجهاد قائلاً: «شك أن ما يؤدي إلى الخير خير مثله، كما أن ما يؤدي إلى الشر شر مثله. فالذي نذر نفسه وحياته للخير وأوقفها لعمل الخير فإن يومه ليس أربعاً وعشرين ساعة، بل سنين طوالا. لأن ساعات يومه الأربع والعشرين تسجل كلها حسنات له في دفتر أعماله، فإذا هو وهب نفسه لدعوته وعاش في حب الحقيقة والهيام بالحق فإنه يحظى باللامحدود في هذا العمر المحدود، حتى في أثناء نومه ويقظته وفي مشربه ومأكله وفي حلّه وترحاله. وإن الله سبحانه وتعالى ينير النقاط المظلمة في حياته جزاء نيته الحسنة وتخطيطه المتقن لأجزاء حياته وفق تفكيره الحسن لدعوته، ويوصله بفضله وكرمه إلى آفاق منيرة. فلا تبقى نقطة سوداء في حياة مَن وهب نفسه في سبيل الله، فلَيله كنهاره. نعم إن كل ثانية من عمره بمثابة سنين من العبادة، كيف لا وهو في طريق الخير. إذ كل ما يبذل في سبيل الباقي الحقيقي له ثواب عظيم مهما طال أو قصر، ولهذا فإن لحظة واحدة منه خير من ألوف السنين من حياة ميتة عقيمة».

والوظيفة السادسة من وظائف الجهاد حسب كولن أنه» منبع حياة لا موت فيه» وفي هذا المعنى يقول كولن وهو هنا يهب الجهاد معنى الحياة ولا يجعله مرادفاً فقط للقتال والموت، حيث تعيش الرسالات الكبرى والأهداف الكبرى دائما كما يعيش الشهداء الذين يقضون في سبيلها.

الفصل الثالث: علاقة الجهاد-المُؤمِن-الكَون

وفيه يقول تحت عنوان» الربانيون ممثلو الحاكمية «حيث تحضر الحاكمية هنا بشكل مختلف عما نجده لدى منظري الإسلام السياسي وجماعاته، فالحاكمية هنا ملتحمة بالربانية، ذلك المعنى الصوفي الروحي العميق، والربانيون هم من نصروا الأنبياء والرسالات وليس المتشنجين ومَوْتوري العقول، فهؤلاء هم من أداموه -أي الجهاد- مئات من الربانيين المعروفين والمجهولين لدينا، في كل فترة من فترات التاريخ. والقرآن الكريم يعلّمنا هذه الحقيقة بالآية الكريمة الآتية:

﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ*وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلاَّ أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ* فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: 146-148) فهذه الآية كما يقول الأستاذ كولن: «تذكر «الربّانيين» الذين يستحقرون الحياة ولذائذها كافة، وكل ما يعود إليها، وهم لا يسكنون ليل نهار في ابتغاء مرضاة ربهم ويبذلون كل غال ونفيس في سبيله، فقد نذروا أنفسهم لله، ينشدون الحق دوماً، ولسانهم رطب بذكره الجليل»، وأوصاف هؤلاء الربانيين كما تحتوي على القوة والصبر والقدرة على التحمل فهم «أبطال الصبر ورجال الثبات». فالصبر مغروز في فطرتهم بل هو اشتهاء وشوق فيهم. فهذا الشوق والشهية من أهم الوسائل لجلب رحمة الله عليهم. ذلك لأن الله يحب الصابرين غير أنها تشتمل كذلك على ملامح الربانية والروحية وليسوا مجرد قدرة على القتل والقتال والغلبة فهم حسب وصف كولن:

«تراهم يتسابقون مع الملائكة في الطهر والعفة، متخذين طور الأنبياء قدوة في تجنبهم الآثام والمعاصي. فهم على علم من أن الإثم وقساوة القلب تعرّضان الإنسان إلى الخور وقلة العزم وضعف الثبات. لذا يستمرون في حياتهم وهم يحملون عزماً وإقداماً وثباتاً، ويلتجئون إلى ربهم كل حين راجين غفرانه لذنوبهم وإسرافهم في أمرهم»[11].

---

11 - فتح الله كولن، روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، مرجع سابق.

تمثل الربانية. . هذا المعنى الروحي والإنساني العميق أصل الجهاد وعلامة ورجاله، كما أنها ثمرة التربية القرآنية والنبوية عند كولن، فقد بين لنا القرآن الكريم طريقاً سويًّا لجلب محبة الله ورضاه، وهو يرشدنا: إن كنتم تريدون ذلك، فها هو الطريق، كونوا من الربانيين. ومن هنا كان كل نبي من الأنبياء يربّي في أمته الربانيين الذين يمثّلون دعوته ويسلّم أيديهم راية الجهاد. فلكل نبي ربانيون من هؤلاء قلّوا أم كثروا.

ويمثل الأستاذ كولن في كتابه بنماذج عديدة من التاريخ والسير الإسلامية بدءاً من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، حتى تاريخ الفتوحات الإسلامية في العصر العثماني، الذي نراه حاضراً في مخيلة ولا شعور كولن بشكل واضح، في ثنايا هذا الكتاب، والذي يمثل أبرز العلامات التاريخية بجوار الإسلام التركي، بينما تمثل التجليات الروحية والصوفية أبرز مساهماته الفكرية والثقافية في التاريخ الإسلامي.

يقول كولن: «لقد مضت هذه السنة الإلهية هكذا حتى بلغت رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم. والذين أنشأهم الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم من الصحب الكرام كلهم ربانيون. فكل صحابي رمز للجهاد والبطولة والثبات. وكل صحابي كأنه على صورة حواري، فهو أزهد الزهاد وأعبد العبّاد ليلاً، وهو في النهار بطل يلقي الرعب حتى في قلوب الأسود الضارية. فأقوى الجيوش الجرارة ينهزم أمامهم ويهربون كالأطفال الصغار. ذلك لأنهم عشاق الموت، في حين أنَّ أعداءهم يهربون خوفاً من الموت وهلعاً منه». ثم يضرب أمثلة من الصحابة وصدر الإسلام تؤكد على هذا المعنى الكبير.

رفض التصور الجهادي للإرهابيين

يؤكد الأستاذ كولن في هذا الكتاب على رفض فهم الحاكمية لدى الجماعات المتطرفة كاشفاً عن نقص فهمهم للحاكمية وفق مفهومه الواسع له قائلاً: «ولا يمكن أن يحقق هذا المعنى الواسع للحاكمية، الذين يثيرون الإرهاب والفوضى في أنحاء العالم ويرتكبون الجرائم تلو الجرائم ويستغفلون الناس -ولاسيما الشباب- بمشاكل سياسية، ويختلقون شعارات سياسية لجذب الرأي العام، ويعتدون بعقولهم تاركين الشورى فيما بينهم... هؤلاء

لا يمكنهم قطعاً أن يؤسّسوا هذه الحاكمية -بمعناها الحقيقي- وسيفيقون من غفلتهم يوماً من الأيام عند شروق شمس الإسلام، وعندها يَندمون، حيث يدركون تخبطهم في ظلمات دامسة، فيعترفون بخطئهم».

فالحاكمية الدينية الإسلامية هي حاكمية إنسانية وربانية في المقام الأول، وليست قتلاً وقتالاً وذبحاً للمخالفين، لذا يفجأنا كولن بعقد مقارنة غير متوقعة بين وصية وخطة بطرس الأكبر إمبراطور روسيا، والذي يرى أن الروس التزموها طيلة عصورهم حتى في العهد الشيوعي، وبين منهج النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، حيث عهد بطرس الأكبر لخلفائه بعدد من الأمور هي: «تجاوزوا حدود البلقان، أوقفوا توسع العثمانيين واقطعوا السبيل عليهم، بثوا الفتنة والشقاق في صفوفهم، انزلوا إلى البحار الساخنة، استولوا على أفريقيا وممالك خليج البصرة، لا تفسحوا المجال للأوروبيين أن يستغلوا العالم الإسلامي ضدكم حتى لو دخلتم معهم في مفاوضات...

أما وصية الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم للمؤمنين، فهي القيام بدعوة سامية ولغاية جليلة، تلك هي حاكمية الإسلام على الحياة كلها لضمان سيادة الدنيا والآخرة. هكذا يتكلم الحاكم الدنيوي، السلطان أو القيصر أما النبي فكلامه وخطته ووصيته مختلفة إنها كما يقول كولن دعوة سامية وغاية جليلة، فامتثال هذه الأمانة المقدسة ونشرها في آفاق العالم اليوم دَين في أعناقنا. فالمؤمن يعيش طوال حياته لأجل الغاية وسينطلق لبلوغها إلى البحر الساخن والبحر البارد، وسيُشعر بقوته وحاكميته في كل بقعة من الأرض حتى لو كانت متجمدات سيبريا ومجاهل أمريكا الجنوبية وصحارى أمريكا الشمالية.

وفي الفصل الخامس تناول كولن «عوائق الجهاد»، وهي اثنتان كما سرد في كتابه هما الدعة وطلب الراحة وحب الدنيا وملذات الحياة، ويطالب كولن المؤمن المسلم بالارتفاع فوق الدعة والارتفاع فوق شهوات الدنيا وملذاتها، انطلاقاً من حرصه على الآخرة ولقاء ربه.

ويختم كولن كتابه بفصل سادس جعله عنوانه «نماذج من عشاق الجهاد»، سرد فيها العديد من النماذج الإسلامية الأولى في عهد النبي وصحابته التي تنم عن جلال رسالتهم وارتفاعهم على شهوات الدنيا وراحتها، وحرصهم على جهاد أنفسهم وغيره «الأكبر والأصغر» وحب لقاء الله وعدم الخلود إلى الردّ ورفض الذل.

وفي هذا الكتاب نلاحظ أن الكاتب فتح الله كولن، أبو الإسلام الاجتماعي في تركيا، يختلف عن ممثلي الإسلام السياسي فهو يرى أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو علاقة السلم وليست علاقة الحرب، كما يؤكد على أن الأصل في الجهاد هو الدفع وليس الطلب الذي لا يكون إلا بشرطي الظلم الواقع والقدرة عليه، ويوسع من باب الجهاد ومفهومه ليتحدد وفق شرائط الاجتماع الإنساني، فيمكن أن يكون في جهاد الكلمة كما يمكن أن يكون في البناء والتنمية ونشر وطرق أبواب الخير، كما أنه رغم تشابه قصصه واعتماداته مع الإسلاميين عموما يبقى أكثر روحياً على الروحية والإنسانية كقاعدة أولى لخطابه، وليس الصراع كما هو شأن الآخرين.

كتاب:

جلاء الأذهان عما اشتبه في جماعة التبليغ لبعض أهل الأديان(*)

جمع وإعداد: غلام مصطفى حسن

المكتبة المحمدية، كشمير، 1994

إعداد: هيئة التحرير

يعد هذا الكتاب من الكتب المهمة حول جماعة الدعوة والتبليغ، بما جمعه من رسائل مؤيدة لهذه الجماعة، تحاول كشف الشبه والردّ على الاتهامات الموجهة لها، كما أن جامعه من كبار أنصارها في شبه القارة الهندية، وهو الشيخ غلام مصطفى حسن، وممن تعرفوا على هذه الجماعة عن قرب، وهو يدعو إلى عدم الحكم عليها إلا بعد التعرف على أفكارها ومنهجها ومبادئها عن قرب، مردداً حديث النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- «كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكل ما سمع».

(*) مجموعة رسائل لكبار العلماء والمشايخ في المملكة العربية السعودية.

يعتبر جامع الكتاب الباكستاني غلام مصطفى حسن أحد العلماء الباكستانيين المرموقين، فهو رئيس الجامعة المحمدية للبنات في باكستان، كما ربطته علاقة وثيقة بعدد من رموز جماعة التبليغ هناك، مثل الشيخ بشير أحمد، الأمير السابق للتبليغ في باكستان، كما خرج مع هذه الجماعة، وعرفها عن قرب في البحرين والسودان، منذ وقت مبكر عام 1953، وشاهد من آثارها ما جعله يؤيدها ضد منتقديها. يقول عن رحلته وقناعته التي تكوّنت أثناء هذه الرحلة: «وعرفت بأن هؤلاء قد أُحرقت قلوبهم غمّاً وحزناً على ما آلت إليه أحوال الأمة الإسلامية اليوم، وأنهم في عملهم هذا ليس لهم أي غرض أو منفعة ذاتية، وبسبب إخلاصهم وتفانيهم في الدعوة إلى الله قد هدى الله بهم خلقاً كثيراً»[1].

ولا يخفي الجامع هدفه من تأليف هذا الكتاب، وهو الانتصار وردّ الشبهات التي أثارها العديد من الكتّاب والدعاة السلفيين حول منهج وعقيدة جماعة التبليغ والدعوة، وإيجاد رؤية متوازنة في هذا الاتجاه.

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام، ضمّن كلا منها عدد من النصوص، وجعلها كما يلي:

1 - **كتاب أبي بكر الجزائري:** القول البليغ في جماعة التبليغ: وفيها ينتصر للشيخ الجزائري، ويرد عدداً من الاتهامات التي وجهت لجماعة التبليغ والدعوة، ولكنه يلامس هذا النقد بشكل بعيد، مركزاً على الإعذار والتبرير ورفض الشدة، دون أن يتبدى فيها قدر كبير من التحيز، كما سيتضح في قراءتنا له.

2 - **كتاب يوسف بن عيسى الملاحي:** إصلاح وإنصاف لا هدم واعتساف: وفيه نشاهد النهج السلفي المعتدل، الرافض لكثير من الاتهامات والشبهات السلفية عن جماعة التبليغ والدعوة.

3 - **مجموعة من الرسائل والتقارير للعلماء والامراء في المملكة العربية السعودية:** وفيه عدد من الشواهد المهمة على الموقف المعتدل لعدد من علماء السعودية ورموزها، شأن الشيخ الراحل محمد بن إبراهيم، والشيخ الراحل عبد العزيز بن باز،

1 - غلام مصطفى حسن، جلاء الأذهان عما اشتبه على جماعة التبليغ لأهل الإيمان، ص 4، ص 5.

الذي يبدو أنه كان متعاطفاً ومؤيداً كبيراً لهذه الجماعة، بعد أن تقصى أحوالها وأرسل أكثر من مرة من يحضر اجتماعاتها في بنغلاديش وباكستان، كما أنه شجع بعض تلامذته شأن عوض بن عوض القحطاني وعبد الله بهزاد على الخروج معها.

أولاً: أبو بكر الجزائري والتبرير للتبليغ

يرفض الشيخ أبو بكر الجزائري كثيراً من التحفظات التي تساق ضد جماعة التبليغ، ويرد على كل واحدة منها، فبعد أن عرف بالجماعة ومؤسسها وأثرها في العالم الإسلامي، نجده يتتبع الشبهات التي عرضها البعض حولها، من قبيل ما يلي:

قولهم إنها دعوة صوفية: فيرد الشيخ أبو بكر الجزائري المدرس بالمسجد النبوي بقوله: «إذا كان التصوف هو التزام طريقة صوفية كالنقشبندية أوالتيجانية أو الرفاعية، وهي تقوم على طاعة الشيخ المربي والتزام الوِرد، والمؤاخاة في الطريقة، والدفاع عنها، وعداء كل من يعاديها، فوالله ما رأينا في جماعة التبليغ هذا، لا في شمال إفريقيا ولا في أوروبا ولا في الشرق الأوسط، ولا سمعنا عنه في أميركا، ومع هذا لو وجد فردٌ مع جماعة التبليغ متصوفاً ذا طريقة، فلا يكون ذلك عيباً في دعوة الجماعة، إذ هي دعوة عالمية، يدخل فيها من هبّ ودبّ» ويضيف الشيخ الجزائري: «حسْب الجماعة أن منهجها خال من التصوف قولاً وعملاً واعتقاداً، وأنها لا تدعو إلى التصوف بقول ولا عمل، كما هو معلوم لكل من خرج مع هذه الجماعة».

ولأن شبهة التصوف ورمي التبليغ بأنها دعوة صوفية تأتي من أصل ومؤسس الجماعة الشيخ محمد إلياس، وعدد من كبرائها، نجد الشيخ أبو بكر الجزائري يقول: «وإن فرضنا جدلاً أن الشيخ محمد إلياس المؤسس لجماعة التبليغ كان صوفياً، أو أن خلفه الشيخ إنعام الحسن كان صوفياً، والدعوة خالية في منهجها وأسلوبها من التصوف، فهل يخلّ ذلك بالدعوة، أو توصَم به كوسمة عار تصرف الناس عنها؟»[2].

2 - الكتاب، ص30 وما بعدها.

وبالطريقة نفسها يردّ الشيخ الجزائري تبديع البعض لمفهوم البيعة، وخاصة حين بايع الشيخ إلياس بالخلافة لابنه الشيخ محمد يوسف أميراً ثانيا لهذه الجماعة، ويرى الجزائري أنها ليست بيعة، ولكن عهد على المؤمن بطاعة الله، ثم يصف هذا الاتهام: «فلا يقول فيه بيعة إلا جاهل أو مغرض مهول مشوش».

تغيير اعتقادات الناس ومناهجهم: يرفض الشيخ الجزائري دعوى أن التبليغيين يغيّرون عقيدة التوحيد عند من يخرج معهم، وأن التغيير الذي يحدثونه فقط إنما في سلوكيات وعبادات الخارج معهم، «أما إنه يتغير من عقيدة التوحيد إلى عقيدة الشرك والخرافة، ومن صلاح إلى فساد، ومن ذكر إلى غفلة، ومن طاعة إلى معصية، فهذا لا! والله ما رأيناه ولا سمعنا به فيهم» وهذا القسم المتتالي من الشيخ الجزائري على براءة التبليغيين من هذه التهم، يدلل على معرفة عميقة للشيخ بهذه الجماعة، وأنه قد خرج معهم وعرفهم عن قرب معرفة جيدة.

ثم يخاطب الجزائري منتقدي التبليغ بهذه الدعاوى: «وعليه فالزموا الحق! يا دعاة الحقو اتقوا الله في صرف عباده عنه، فإن الصد عن سبيل الله أخو الكفر والعياذ بالله».

الصفات الست ليست قواعد الإسلام: رمى بعض الناقدين جماعة التبليغ أنها تجعل الصفات الست التي تعتبر منهج الجماعة، بديلاً عن قواعد الإسلام الخمس، وهو ما يرفضه الشيخ الجزائري بقوله: «هذا والله تمجن وسوء ظن قبيح، فهل وضع منهج تربوي إصلاحي لتطبيقها، والدعوة على مقتضاها، يعتبر محاذاة الإسلام بترك قواعده، وإهمال أركانه، والإستعاضة عنها بغيرها؟ فهي دعوة تقوم على الإيمان بالله ولقائه ودينه، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، والأخلاق الفاضلة، والنية الصادقة في القول والعمل»[3].

دعوى عداء العقيدة السلفية وشيوخها: يتحفظ ويرفض الشيخ الجزائري على أن دعوة التبليغ تعادي العقيدة السلفية وشيوخها، ودون أن يذكر الحادثة التي يستدعيها القائلون بذلك، وهي سب الشيخ حسين أحمد رئيس الجامعة كالديوبندية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهو ما ردّ عليه تفصيلاً يوسف الملاحي في كتابه، بينما يردّ الشيخ الجزائري

3 - المرجع السابق.

هذه الدعوى قائلاً: «وبما أن من مبادئ الدعوى ترك الخوض في الجدل وما لا يعنى، فقد يوجد ذلك لشخص المريض ولا يتفطن له فنترك على ما هو عليه حتى تهذبه الدعوة وتنقيه من أدران نفسه، هذا هو الممكن والجائز، أما أن يوصف عامة جماعة التبليغ بأنهم أعداء لأهل العقيدة السلفية وأئمتها فهذا والله باطل، وظلم وبهتان عظيم، لا يحل لمسلم أن يتصف به»[4]. بل ويشهد الشيخ الجزائري، وهو سلفي المنهج والعقيدة، على عدم صحة هذا الادعاء قائلاً: «إننا والله قد عرفنا جماعة التبليغ، وحضروا دروسنا في الغرب والشرق، وما سمعنا من أحد ما يفهم من كلامه أنه يكره دعاة التوحيد وأئمته، بل كثيراً ما يشكون لنا بأن ذويهم في بلادهم يصفونهم بأنهم وهابيون ما يزعمون».

دعوى إنكار الجهاد وعدم إنكار المنكر: وملخص هذه الدعوى هو أن المبلغين ينكرون الجهاد، ويزعمون أن المسلمين اليوم حالهم كحال الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه في مكة قبل الهجرة «وهو ما يردّه الشيخ الجزائري متسائلاً: «هل في هذا القول عيب أو قبح أو إثم حتى تعيَّر به جماعة التبليغ أو تُسَبّ؟ إنه قول كل ذي علم وعقل وبصيرة بأحوال المسلمين وما يجري في ديارهم، وما يكتنف حياتهم. فالذين يتبجحون بالدعوة إلى الجهاد ويؤذون القاعدين عن ذلك، فليخبرونا كم غزوة غزوها، وكم من بلد من البلاد حرروه، وأقاموا فيه شرع الله، حتى يصح أن يقال إن جماعة التبليغ قاعدون عن الجهاد ومثبطون عنه؟».

أما دعوى أن التبليغيين لا ينكرون المنكر فيردّ عليها الشيخ الجزائري قائلاً: «إن منهج الجماعة، وقد سبق بيانه، ليس من مبادئه الإنكار على ذوي المنكر، وذلك لأمرين:

الأول: إن الإنكار في مجتمعات غلب عليها الجهل وسادها الفسق لا يجدي نفعاً، وهذا واقع لا ينكره ذوو بصيرة بأحوال الناس.

والثاني: أنهم قد استعاضوا عن الإنكار بالقول تهجير فاعل المنكر بالخروج به بعيداً عن بيئته ووضعه بين يدي مربين حكماء يعالجونه بالحال وطيب المقال، فلا يلبث حتى يترك المنكر وينكره، فهذا أجدى من كلمات يقولها المرء على منبر أو في حلقة درس

4 - المرجع السابق.

والناس عنها غافلون»، ويتحول الشيخ الجزائري للهجوم قائلاً ومستنكراً: «هل المنكرون على جماعة التبليغ تركهم النهي عن المنكر قد نهوا هم عن المنكر؟»، ويجيب قاطعاً بأن الجواب معروف بالنفي.

التعصب للمذهب الحنفي: يرى المعترضون على جماعة التبليغ أنها تتعصب للمذهب الحنفي، وهو ما يرد عليه الشيخ الجزائري قائلاً: «وهل هذا خاص بجماعة التبليغ؟». ثم يجيب أن هذا أمر مشاهد ومعتاد، فكل صاحب مذهب يتعصب لمذهبه، ولم ينجُ من هذا التعصب الا أناس عرفوا الحق بشواهده فتركوا التعصب المذهبي، وداروا مع الحق حيث دار، ونسبتهم الى الأمة الإسلامية واحدة الى ألف أو أقل»[5].

كما يشير الشيخ الجزائري إلى عدم وجود مذهب معلن لجماعة التبليغ، ففيها أفراد من مختلف المذاهب.

قضية توحيد العبادة: اتهم المعترضون على جماعة التبليغ أنهم لا يعرفون توحيد العبادة، ولكنهم -حسب الجزائري- لا يفعلون ضدّه، إلا أنهم ينكرونه، والدليل على ذلك انهم لا يدعون إلى عبادة غير الله لا بالدعاء ولا بالذبح، ولا بالنذر، ولا بالخوف والرجاء، كما هي حال الرقيين وضلال الجهال. كما يستدرك الشيخ الجزائري بأن كثيراً من المسلمين لا يعرفون توحيد العبادة، وليس التبليغيون وحدهم، كما أن فيهم من يعرفه!

دعوى البدعية والضلالة والصرف عن منهج السلف: يردّ الشيخ الجزائري هذه الدعاوى، وقد أتى في سياق ردّه تعليلاً لقلة العلماء في جماعة التبليغ، بأن خروج التبليغ يحتاج الوقت والمال، وأن عدم استطاعة البعض الخروج معهم ألجأهم لمعاداتهم. ويرفض الشيخ الجزائري القول ببدعية الخروج، مساوياً بين الخروج للدعوة أو العلم أو التعليم وغير هذا فلماذا استثنى الخروج للدعوة بوصف البدعية!، ويورد الشيخ في سياق هذا الردّ العديد من الأدلة التي تردّ وصف البدعة عن الخروج جماعة للدعوة أو تعليم الناس.

ويختم الشيخ الجزائري وصفه لمنتقدي التبليغ وتبديعهم بل إخراجهم من ملّة الإسلام أحياناً بأنه يشبه الصدّ عن سبيل الله وهو ما يحذر أصحابه منه.

5 - المرجع السابق.

ثانياً: إصلاح وإنصاف لا هدم واعتساف:

يبدأ هذا الكتاب –للشيخ يوسف بن عيسى الملاحي- بوثيقة مهمة تحمل تأييداً من الشيخ الراحل عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المفتي السابق للمملكة العربية السعودية، لجماعة التبليغ والدعوة، وإيضاح بقلم الشيخ ابن باز[6] يؤكد فيه أن «الواجب على أهل العلم والإيمان إنصافهم -أي التبليغ- والتعاون معهم على الخير، وتنبيههم وغيرهم من الدعاة على ما قد يقع الخطأ فيه»[7].

والشيخ يوسف الملاحي من مؤيدي جماعة التبليغ في المملكة العربية السعودية، بعد أن كان من معارضيها، وهو يقول في مقدمة الكتاب: «كثر الخوض والقيل والقال في جماعة التبليغ، وهؤلاء الخائضون والواقعون فيهم كثير، منهم يريدون الخير والنصح للأمة، ولكنهم لم يسلكوا طريق الإصلاح، وألصقوا التهم السيئة بكل أفراد الجماعة، وأنكروا جميع ما لهم من الحسنات والإحسان، وبعضهم بالغ حتى نظمهم في سلك الفرق الخارجة عن الإسلام»[8]. من هنا عنوان كتابه وموضوعه «إنصاف لا اعتساف، وإصلاح لا هدم»، بصدد النقد الموجه للتبليغ!

ورغم أنه آلى على نفسه أن يشير إلى الحسنات والسيئات وليس الأولى فقط، إلا أن كتابه أتى مليئاً بروح الدفاع عن جماعة التبليغ والدعوة دون النقد لها، وإن تميز بروح نقدية وجدلية عالية، ويقول مخاطباً منتقديها والمعترضين عليها، «إنني أهيب بإخواني المسلمين أن يقوموا معهم، ويصلحوا أنفسهم وغيرهم، وهل هؤلاء الذين يصفونهم بالعيوب مبرؤون منها، إذ إن من المعلوم أن من قام بالعمل، واشتغل بالدعوة، لا بد أن تنكشف له عيوب كانت بالأمس خافية، وأما من قعد في بيته وأغلق عليه بابه فلا يرى الناس له عيبا»[9].

6 - الكتاب، ص 41 - 44.
7 - الكتاب، ص 44.
8 - الكتاب، ص 45.
9 - الكتاب، ص 46.

والشيخ يوسف الملاحي في نقده يتتبع رسالة لم يذكر مؤلفها بعنوان: «حقائق عن التبليغ»، ويتتبع انتقاداتها على هذه الجماعة واحدة واحدة، وهو يردّ الروح نفسها، والمنهج الذي سبق أن استخدمه الشيخ الجزائري في القسم الأول من هذا الكتاب الجامع.

يقول الملاحي في سبب توجهه لتأليف هذا الكتاب: «اطلعت على مجموعة مقالات وسمت بأنها «حقائق عن جماعة التبليغ»، وهي اتهامية ونقدية لجماعة التبليغ، ويدعو الملاحي القارئ إلى التثبت والتبين في الأخبار، حين الحكم على الأفراد والجماعات فهذه الفضيلة من قواعد الشرع الأساسية[10].

ويطرح الملاحي عدداً من عناصر النقد المنهجي لهذا الكتاب المذكور نوجزها في ما يلي:

1 - الخطأ الأول أن الكتاب يلجأ إلى الحكم بالخطأ على الجماعة كلها من غير تخصيص، وهو بلا شك حكم غير صائب.

2 - أن هذا الكتاب لم ينصف الجماعة ولم يذكر شيئاً من محاسنهم، بل ذهب بعضهم إلى القول بكفرها من غير استثناء.

وينقل عن هذه الرسالة المذكورة قول كاتبها: «وقد أعلن كفرهم في المساجد وحلق الذكر في الحرم المكي وكل مجمع فضيلة الشيخ عبد الله بن سعدي العبدلي الغامدي، وذلك من قبل خمس سنوات إلى هذا التاريخ، وذكر ذلك لمن اجتمع به من الإخوان في المدينة المنورة وغيرها»[11]، كما وصفهم البعض الآخر متطوعاً بأنهم زنادقة!

وينقل الملاحي أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب مؤسس الدعوة الوهابية، كان يتحرى في دعوته ويدقق في ملاحظة أنواع الذنب والكفر[12]، وهو ما يهيب بتلامذة دعوته وشيوخها الاقتداء به فيه.

---

10 - الكتاب، ص 48.
11 - الكتاب، ص 51.
12 - الكتاب، ص 53.

حول سبّ الشيخ ابن عبد الوهاب: يردّ الشيخ يوسف الملاحي دعوى سب بعض التبليغيين لشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب، ومن سبهما، حسب رواية الكتاب المذكور، هو شيخ جامعة ديوبند الشيخ حسين أحمد، ويعتبره هؤلاء من عداوة وسبّ لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في كتابيهما «فيض الباري» و«الشهاب الثاقب»، يقول الملاحي: «وقد سمعت من بعض العلماء الموثوقين أن جامعة ديوبند لما تبيّن لها صحة ما دعا إليه الإمام رحمه الله، اعتذروا عن هذا الكلام السيء، وأصدروا كتاباً يبيّن موافقتهم لدعوة الإمام، رحمه الله»[13].

ويضيف الملاحي نقطة مهمة أنه ليس كل من درس في جامعة ديوبند من جماعة التبليغ!

ومما اعترض به المعترضون على جماعة التبليغ ويردّه الملاحي استشهادهم بمناهج مدرسة تعرف بالمدرسة الصولتية التي جاء في أحد هذه الرسائل أنها من إنشاء جماعة التبليغ، ويرد أن هذه الجماعة لم تنشئها ولكن أنشأتها امرأة تسمى صولة النساء، وتأسيسها سابق لتأسيس الجماعة، وهذا يدلّ على أن هذا الأخ المعترض لا يكاد يميز بين جماعة التبليغ وعامة مسلمي الهند وباكستان، لأنه يراهم كلهم أعاجم»[14].

ومن أهمّ الأجزاء التي يحتويها هذا الكتاب، محاولة مؤلفه الجيدة لتصنيف المسلمين في الهند وباكستان[15]، وقد صنفهم الرياحي للطوائف الآتية:

1 - أهل الحديث.

2 - الديوبنديون.

3 - الندويون.

13 - الكتاب، ص 55.
14 - الكتاب، ص 57.
15 - الكتاب، ص 63.

4 - البريلوية. وهم غلاة، ويرى الملاحي أنهم يشركون الشرك الأكبر، نتيجة اعتقادهم الغالي في الرسول والأولياء، رغم أنهم يُسَمَّون الندويون، وأهل الحديث بالوهابية، والدعاة من جماعة التبليغ يصفون البريلوية بأنهم أهل شرك[16].

5 - الذكريون: أسوأ من البريلويين ويتبعونهم ولكن أقلّ منهم عدداً.

ويستدرك الملاحي قائلاً: أما جماعة التبليغ فهي مؤلفة من مختلف فرق السنّة، وإن كان مؤسسوهم من الديوبنديين. وهدف الملاحي من هذا التصنيف المهم، هو التفريق وعدم التعميم في الحكم على جماعة التبليغ بأفعال واعتقادات بعض مسلمي الهند من الديوبندية والبريلوية وغيرهم، كما تجلى في الكتاب المذكور الذي لم يذكر مؤلفه.

ويردّ الملاحي على شبهة أن التبليغيين ينكرون الجهاد، مؤكداً على أن ما يقومون به هو جهاد[17]، جهاد في الدعوة وإصلاح الناس وهدايتهم إلى الله سبحانه وتعالى.

ثالثاً: مجموعة الرسائل

يضمّ هذا الكتاب الشامل في قسمه الثالث عدداً من الرسائل المهمة من ولاة الأمر وكبار العلماء والمشايخ في المملكة العربية السعودية[18]، تتقدمها رسالة من الشيخ محمد إلياس والشيخ محمد احتشام الحسن إلى الملك عبد العزيز آل سعود في سنة 1367 هجرية[19]، وردّ الملك عبد العزيز آل سعود[20]، الذي يدعو لهم ويبارك دعوتهم على منهج السلف الصالح.

ويلاحظ في هذه الرسالة وغيرها مما احتواها هذا القسم أن كل واحدة منها موجودة نصاً وصورة ضوئية من النسخة الأصلية من الرسالة.

---

16 - الكتاب، ص 64.
17 - الكتاب، ص 76.
18 - الكتاب، ص 80.
19 - الكتاب، ص 83.
20 - الكتاب، ص 88.

كما يضم خطاباً موجهاً من سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله إلى علماء الإحساء والمقاطعة الشرقية في تاريخ 19 مايو (أيار) 1373 هجرية[21] يوصيهم خيراً بجماعة التبليغ والدعوة، التي خرجت في منطقتهم ويدعوهم إلى مؤازرتهم.

كما تحتوي على تقرير رفعه كل من الشيخ الراحل محمد أمان الجامي، والدكتور عبد الكريم مراد، إلى الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، يحتوى وصفاً لرحلتهما لحضور اجتماع جماعة التبليغ في بنغلاديش، وفيه يثني الشيخان على جهد هذه الجماعة، وعلى إخلاصها وآثار دعوتها، ومما يوصي به الجامي في رسالته تلك أن هذه الدعوة تتميز عن غيرها من الجماعات الإسلامية الأخرى، أنها متسامحة وعلى علاقة جيدة بالنظام والدولة، ولا تنتظر مساعدة من أحد!

كما يحتوي القسم كذلك على رسالتين للشيخ ابن باز رحمه الله، أولهما لعوض بن عوض القحطاني، الذي يستفتيه عن الخروج مع جماعة التبليغ، فيجيبه الشيخ بالإيجاب والتشجيع على ذلك، والثانية للشيخ محمد تقي الدين الهلالي، المعادي للتبليغ، والذي يوصي بعدم صرف راتب موظف للشيخ ابن باز، لأنه خرج مع التبليغ، فيجيبه الشيخ ابن باز بالنفي، وأنه يقبل عمل التبليغ ويثني عليه، ولا يجيز مثل هذا التصرف مع طالب علم أو عالم خرج مع هذه الجماعة الطيبة الأثر.

كما يضم القسم رسالة وتقريراً مرفوعاً للشيخ ابن باز رحمه الله من أحد مندوبيه، حضر اجتماع أهل الدعوة في باكستان، مرفوعاً للشيخ ابن باز سنة 1407 هجرية، يثني فيه على أهل الدعوة وحقيقة دعوتهم وأثرها.

كما يضم القسم كذلك رسالة من الشيخ ابن باز إلى أحد تلامذته، يسمى عبد الله بهزاد، يثني على خروجه مع التبليغ، ويدعوه ووالده وأسرته بالتزام طريقها، وموجود منها صورة ضوئية في هذا الكتاب. ورسالة أخرى للشيخ إبراهيم الحصين، يرفض فيها ما اتهم بها جماعة التبليغ، وبعض الرسائل الأخرى.

وأخيراً لا شك أن هذا الكتاب يمثل شهادة جيدة وموثقة لتأييد جماعة التبليغ والدعوة، ويعتبر ثبتاً مهمّا لأنصارها، وردّ الشبه عنها.

21 - الكتاب، ص 90.

كتاب:

القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ(*)

المؤلف: الشيخ حمود التويجري

دار الصميعي، 1993

قراءة: محمود الطنطاوي

يعدّ كتاب الشيخ حمود بن عبد الله بن حمود التويجري «القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ» واحداً من أهمّ الكتب العربية التي انتقدت وهاجمت جماعة التبليغ والدعوة. ورغم كبر حجم الكتاب نسبياً، حيث يبلغ 341 صفحة، إلا أنه مكتوب بطريقة خطابية وغير مرتبة منهجياً، جعلته مليئاً بالتكرار والاستدعاء لكثير مما سرده، كما أنه يعتمد بشكل رئيس في نقولاته على غيره، ممن عرفوا التبليغ عن قرب دون أن يقترب المؤلف نفسه من ممارسات هذه الجماعة واعتقاداتها عن قرب.

(*) دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1993.

ينطلق هذا الكتاب من أحكام وليس من فرضيات يختبرها، فهو يبدأ بإجابة واضحة وهو تبديع جماعة التبليغ والدعوة واتهامهم في عقيدتهم الأشعرية أو الماتريدية والصوفية وإيمانهم بما يخالف نهج السلف وعقيدة أهل السنّة والجماعة.

من هذا المنطلق قدم الشيخ حمود التويجري كتابه بهذه الكلمات: «هذا جواب كتاب أرسله بعض الإخوان إليَّ، ومضمونه السؤال عن جماعة التبليغ، وعن كثرة الأقوال فيهم بين مؤيد لهم، ومستنكر لأعمالهم، وذكر السائل أنه قرأ فتوى من الشيخ محمد بن إبراهيم تتضمن التوقف في أمرهم، ويقول السائل: هل أنصحه بالخروج معهم داخل البلاد السعودية أو خارجها أم لا»[1].

ويجمل المؤلف الراحل حمود التويجري جوابه وحكمه على هذه الجماعة في أول صفحة من كتابه بقوله: «أما جماعة التبليغ فإنهم جماعة بدعة وضلالة وليسوا على الأمر الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأصحابه والتابعون لهم بإحسان، وإنما هم على بعض طرق الصوفية ومناهجهم المبتدعة»[2].

فمن منطلق بدعية وصوفية التبليغ ينطلق هذا الكتاب للسلفي الشيخ حمود التويجري المتوفى سنة 1413 هجرية، فهي بدعة يقول عنها: «أسس بدعتهم ووضع أصولها محمد إلياس الديوبندي الجشتي وهو الأمير لجماعة التبليغ، ثم خلفه في الإمارة عليهم ابنه يوسف، وأما أميرهم في زماننا فهو المسمى إنعام الحسن». وهو في وصفه محمد إلياس بالجشتي نسبة للطريقة الجشتية الصوفية فإنما يوحي بالذم والاتهام، وكذلك وصفه بالديوبندي حيث الحنفية مذهباً فقهياً، والماتريدية مذهباً عقدياً لهذه المدرسة، وهو اتهام مبطن كذلك للرجل، وبالطبع ليس الأمير الحالي إنعام الحسن وإنما المقصود زمان الشيخ التويجري، فحالياً تدير جماعة التبليغ أمورها عبر مجلس شورى يضم سبعة أعضاء وأمراء للمناطق!

1 - الكتاب، ص7.

2 - المرجع السابق.

صوفية وبدعية

يقول الشيخ التويجري عن إنعام الحسن: «وهو يبايع التابعين له على أربعة طرق هي طرق الصوفية، وهي الصوفية والقادرية والسهروردية والنقشبندية»[3]. ومما ذكره كذلك عن إنعام الحسن من باب ذمه وذم عقيدته نقلاً عن ميان محمد أسلم الباكستاني أن الرجل لجأ ويلجأ إلى السحرة حين تخيل جنّاً مسّه، وأنه خلع ملابسه عند هذا الساحر، الذي رتّل عليه من تعاويذه حتى ظن أنه شفي من السحر الذي ألمّ به. ويذكر التويجري نقلاً عن نفس المصدر أنه تبعه في ذلك الشيخ زكريا الذي يعتبر عالم هذه الجماعة ومرجعها في علم الحديث والسنّة، مما يدلّل على استشفاء أمير التبليغيين ولسان دعوتهم بالشعوذة والأحوال الشيطانية واستعمالها التعاويذ الشركية»[4]، وهو ما يدلل به التويجري على عدم الصحة العقدية لجماعة التبليغ والدعوة بدءاً من رموزها إلى غيرهم.

يقول الشيخ التويجري عن توحيد جماعة التبليغ وعقيدتها أنها تشبه عقيدة المشركين من العرب في الجاهلية، ويؤكد على ذلك بقوله: «في توحيد الألوهية. . لا يزيدون على ما كان عليه أهل الجاهلية الذين بعث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنهم إنما يقرّون بتوحيد الربوبية فقط كما كان المشركون من العرب يقرون بذلك»[5].

ويضيف: «لقد جهل التبليغيون معنى «لا إله إلا الله» على الحقيقة وهو أنه المستحق للعبادة دون سواه، فيجب إفراده بجميع أنواع العبادة، ولا يجوز صرف شيء منها لغيره، ومن صرف شيئاً لغيره، فقد جعل ذلك الغير شريكاً له في الألوهية، ومن خفي عليه هذا المعنى فهو من أجهل الناس، ولا خير فيه»[6].

وعن توحيد الأسماء والصفات يصف التويجري التبليغيين بأنهم فيه أشعرية وماتريدية، وهما من المذاهب المخالفة لعقيدة أهل السنّة والجماعة، والصواب أنهم ماتريدية في الهند وباكستان، غير مذهبيين في غيرهما من بلدان العالم الإسلامي.

3 - المرجع السابق، ص8.
4 - المرجع السابق، ص48.
5 - المرجع السابق.
6 - المرجع السابق.

وعن اعتقاد التبليغيين ينقل التويجري أن اعتقاد بعض رؤساء التبليغيين هو أن الله في كل مكان وأنه ليس في السماء، وهو ما لا يصح في عقيدة السلف[7]، كما يحمل هؤلاء الرؤساء عداوة شديدة لرموز الدعوة السلفية، فهو ينقل عن تبليغي سابق خرج مع التبليغ في بعض أنحاء المملكة العربية السعودية، قوله لمنكر عليه بعض السنّة، أنهم لا يحبون ابن تيمية وابن القيم ومحمد عبد الوهاب، وأنه لو كان الأمر بيده لأحرق كتبهم[8].

ونقل أن الشيخ أبو الحسن الندوي فضل الشيخ خالد النقشبندي مؤسس الطريقة النقشبندية أنه أفضل من ابن تيمية، حين أخبره رجل شامي أنه من بلد ابن تيمية فقال الندوي أن من نفس البلد من هو أفضل من ابن تيمية ويقصد خالد النقشبندي، وهو ما يرفضه الشيخ ولا شك صحيح، فخالد النقشبندي وغيره لا يرتفع في تأثيره وأثره وعظمه لمستوى شيخ الإسلام ابن تيمية بحال[9].

ويذكر قصة عن شاهدي عيان أنهم حضروا مؤتمراً للتبليغ في البلاد الأوروبية، فأنكر أحدهم ويسمى فاروق حنيف على التبليغيين، وقال أنه لا يرغب في السماع لمناماتهم وخرافاتهم، فضربوه وحسبوه وعذبوه وادعوا عليه اتهامه ظلماً بأنه كان يحمل قنبلة لتفجير الاجتماع عند الشرطة كما يروي الشيخ، ويتساءل مستنكراً: هل هذا هو إكرام المسلمين؟![10].

وينقل الشيخ التويجري عن سيف الرحمن الدهلوي في كتابه «نظرة عابرة اعتبارية حول الجماعة التبليغية» ما ملخصه أن جماعة التبليغ تلتقي وتتصل بنسب بالشيخ بديع الزمان سعيد النورسي الكردي التركي، مؤسس جماعة النور المعروفة، وهو ما نراه غير صواب، فالشيخ النورسي بدأ نشاطه ودعوته عملياً بعد سقوط الخلافة الإسلامية في تركيا سنة 1924، وبعد سنوات من الاعتقال بعد هذا التاريخ، وكان مركزاً في تركيا بشكل رئيس ولم تنطلق الحركة لآفاق وبلدان إسلامية أخرى إلا بعد وفاته، بينما تأسست جماعة التبليغ على يد الشيخ محمد إلياس الكاندهلوي قبل هذا التاريخ، حتى يرجع البعض بتاريخ تأسيسها

7 - المرجع السابق، ص42.
8 - المرجع السابق، ص44.
9 - راجع القصة كاملة في الكتاب، ص 138.
10 - المرجع السابق، ص54.

لسنة 1916 تحديداً، والبعض الآخر لسنة 1920 مما يجعلها الأقدم من بين الحركات والجماعات الإسلامية الأخرى في العالم الإسلامي.

ويوافق التويجري على كلام سيف الرحمن الدهلوي الذي ينقل عنه غير معقب عليها، ومؤكداً أن حركة النور تلاشت من تركيا لأنها حركة بدعية، رغم أن متابعة الشأن التركي وتاريخ بديع الزمان وحركته يؤكد استمراريتها وحضورها في تركيا، بل وانطلاقها في عدد من بلاد العالم الإسلامي الأخرى، وأن هناك تشابهاً في الأصول الستة عند التبليغيين وعند النورسي، ورغم أن التبليغيين يؤكدون على هذه الأصول في خروجهم وجولاتهم باستمرار لا نعرف مثل هذا التأكيد ولا نفس الطريقة من الممارسة والفهم لدى جماعة النور، التي تتميز بعمق صوفي وروحي أعلى من التبليغ، مما يجعلها أكثر نخبوية وأقل اتساعاً، بينما يتميز التبليغيون بالترجمة العملية والدعوية العالمية الأوسع من حركة النور، مما يجعلنا نقول إنها أكثر عمومية من حركة النورسي وأقل نخبوية بل تكاد تختفي الأخيرة عنها، وهو ما يجعلنا نرى أن ما ذكره الشيخ التويجري في كتابه من أن إلياس قد يكون اقتبس طريقته أو فكرة جماعته أثناء رحلته للحج حيث سمع بها، ثم نقلها للهند، ليس صحيحاً خاصة وأن طريقة النورسي لم يعرف لها حضور في الأراضي المقدسة قبل هذا التاريخ وربما بعده.

ومن النقاط المهمة التي يوردها كتاب الشيخ حمود التويجري في نقد التبليغ ونوافقه عليهم، إن صح وقوعها، وجود عدد من الأوراد والأذكار التي لم ترد في السنّة، وتعتمد على الوجد الصوفي بشكل كبير، كقولهم «لا» مئة مرة أو يزيد، ثم ترديدهم كلمة «إله» مئة مرة أخرى، ثم «إلا الله» مائة مرة أخرى، وبينهم فترات متقطعة، مما ينفي المعنى عن هذا الكلام، ولا ينفي النفي بإثبات أو يثبت المثبت، ويكون أشبه بالشطحات ليس أكثر، وهو ينقل عن مصدريه الباكستانيين ميان محمد أسلم وسيف الرحمن الدهلوي في ذلك، ويضرب في ذلك الكثير من الأمثلة في ثنايا متفرقة من كتابه[11].

كما ينتقد المؤلف كتب التبليغيين الرئيسية، وهما كتاب «تبليغي نصاب» الموجود لدى فروع الجماعة في بلاد الهند وباكستان، لاحتوائه على كثير من البدع والمحدثات،

11 - المرجع السابق، ص 10، 100، 206.

وكذلك كتاب «حياة الصحابة» لأمير الجماعة الثاني الشيخ محمد يوسف الكاندهلوي ابن الشيخ المؤسس محمد إلياس، والكتاب الأخير المعروف في العربية، والذي يتحفظ عليه لامتلائه بكثير من الأحاديث الضعيفة وغير الصحيحة، وتتداوله جماعة التبليغ في حلقات تعليمها بشكل مستمر، ربما بالتبادل مع كتاب رياض الصالحين، والكتاب يحتوى على ترجمات لحياة صحابة الرسول ويدخل في علوم التزكية والرقائق، ورغم تجويز عدد من العلماء للأحاديث الضعيفة في باب الرقائق وفضائل الأعمال ولكن الشيخ التويجري يصر على تبديع هذه المصادر ورفضها.

ويذكر الشيخ حمود التويجري أن مسجد التبليغيين الكبير في دلهي به أربعة قبور[12]، وهو ما يرفضه المنهج السلفي بقوة، غير مجوز للصلاة في مسجد به قبر، ومما يرتبط بالقبور أيضاً مرابطة كل من الشيخ محمد إلياس عند قبر شيخه وابنه الشيخ محمد يوسف عند قبر أبيه، وما رواه التويجري من مرابطة الشيخ أبي الحسن الندوي عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم ساعة وساعتين، وكذلك الشيخ زكريا الذي يعرف بعالم التبليغ، ويعتبرونه من أعلم أهل الأرض كما يروي التويجري، وهو ما يشبه المراقبة والاستمداد عند الصوفية ويعتبر من البدع والمحدثات المخالفة للسنّة كما يذكر الشيخ التويجري[13].

ويذكر المؤلف كذلك أن كثيراً من شيوخ التبليغيين يقدسون ابن عربي ويثنون عليه، على الرغم من قوله بالاتحاد والحلول والعقائد الضالّة، وعلى الرغم من هوسه وحماقته[14].

ومما يتحفظ به الشيخ التويجري على جماعة التبليغ الهندية المنشأ، ما ينقله عن مصدريه الباكستانيين سيف الرحمن وميان محمد أسلم، من أنهم يزعمون أن لهم وصولاً أو اتصالاً بالنبي صلى الله عليه وسلم يقظة ومناماً، وهو ما يخالف السنّة، ولا يصح عند كثير من العلماء المحققين.

ويشبه الشيخ السلفي حمود التويجري التبليغ بالشيعة، والشيعة ما هي الشيعة عند السلفيين منذ جيل المؤسسين، فقد كانوا جزءاً من كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية الذي

12 - المرجع السابق، ص12.

13 - المرجع السابق، ص12.

14 - المرجع السابق، ص132.

أفرد للردّ عليهم العديد من الكتب، وكذلك الشيخ محمد بن عبد الوهاب والدعوة الوهابية السلفية بعموم[15].

وينقل التويجري عن سيف الرحمن الدهلوي عدداً من الصفات السلبية التي يراها تجمع بينهم وبين الشيعة، فيقول: «ومما يلاحظ عليهم أن لهم الشبه بالشيعة في إخفاء السمّ في الدسم، ولهم الشبه بالشيعة في إخفاء ما في كتبهم، ولهم شبه بالشيعة في إخفاء كثير من عقائدهم المبعدة في الغلو وفي التطرفات والخرافات النائية. ولهم شبه بالشيعة بالتقية باسم الحكمة والاحتياط، حيث إنهم يظهرون شيئاً ويخفون شيئاً، ويحرّفون الكلم عن مواضعه، ويقولون شيئاً ويفعلون شيئاً، وينادون بالدعوة إلى الإجماعيات، ويتحمسون لكثير من الخلافيات، ولهم شبه بالشيعة في البغض ونصب العداء لأهل الحق وعقيدة السلف، ولهم شبه بالشيعة في كثير من التأويلات النائية عن طريق السلف الصالح، ولهم شبه بالشيعة في قربهم للحكايات والخرافات وتعظيم النسبة إلى أكابرهم وإلى مشايخهم، ولهم شبه بالشيعة في بعدهم عن النصوص وعن الظلم بالنصوص -نصوص الكتاب والسنّة-؛ فالذاكر الشيعي على العموم جاهل، وهذا التبليغي كذلك على العموم جاهل، ولهم شبه بالشيعة في تحديد علمهم وعلم طائفتهم في كتبهم المعروفة عندهم دون غيرها من الكتب ودون غيرهم من علماء المسلمين، ولهم شبه بالشيعة بمنع اتباعهم عن البحث وطلب الحق عند غيرهم، ولهم شبه بالشيعة؛ بجعل معظم الدين محصوراً في المناقب والمثالب وتعظيم الأكابر، ولهم شبه بالشيعة في المقدرة على المغالطات والمبالغات، ولهم شبه بالشيعة في المقدرة على النفاق وإظهار التوحيد وإخفاء الإشراك، بل النداء بالتوحيد وترويج الإشراك»[16]. وهذه الصفات لا شك تبين مقدار التحيز الكبير والعداء الشديد الذي حمله المؤلف لجماعة التبليغ وكذلك للشيعة، وهو ما ظلّ سمة معهودة في الخطاب السلفي المعاصر.

ومما يراه الشيخ التويجري أن الأصل في نشر فكرهم هو استغلال جهل المستقطب فإما أن يكون أعجمياً أو ساذجاً جاهلاً، ويرفض التويجري تبرير البعض للتبليغيين بسعة

15 - المرجع السابق، ص18.

16 - المرجع السابق.

انتشارهم واتساع دعوتهم، مؤكداً أن سبب الانخداع بالتبليغيين وتحسين الظن بهم والاغترار بظاهر أقوالهم وما يموهون به عليهم من أن الخروج معهم وعلى طريقتهم من الجهاد في سبيل الله، فيقول: «ولا يعلمون أنهم في غاية البعد من الجهاد الذي كان عليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه والتابعون لهم بإحسان، وهو الجهاد المشتمل على الدعاء إلى التوحيد، وإخلاص العبادة بجميع أنواعها لله وحده، والنهي عن الشرك وذرائعه وما يقرب إليه من الأقوال والأعمال، والنهي».

وينقل التويجري عن مصدره سيف الرحمن الدهلوي عن غاية جهاد التبليغيين أنهم «يتدرجون بأصحاب الفطر السليمة باسم التوحيد والدين والزهد وعدم الترف والورع والتبليغ والتقوى وحب الصالحين إلى تعظيم الأكابر والبدع والخرافات والجهل المطبق والتقليد الجامد والمسلك الجمودي والوقوع في الشبك التصوفي... إلى غير ذلك مما ذكره الأستاذ عنهم من الإيمان بالخرافات والحكايات والإكثار منها، وحب الجهل والجهلاء، وترجيح جهلائهم على علماء المسلمين، ومحاربة العلم والعلماء»[17].

ويشبه التويجري التبليغيين في موقفهم من الجهاد بالقاديانية معطلة الجهاد وأنهم لذلك محل تشجيع من أعداء الإسلام، فهم مسموح لهم بالعمل في إسرائيل والبلاد المعادية للإسلام، وينقل عن سيف الرحمن الدهلوي قوله في نقدهما: «كلتا الإثنتين تفرغان جهودهما على الاختلاس، والاختناس، والاصطياد، والتزلُّف إلى الحكام وأصحاب الاعتبار وذوي النفوذ، واجتذابهم إلى أنفسهم، مع التجنُّب عن كل صراحة، وقبولهم على جميع علاتهم، وتركهم على حالهم، وموالاتهم على كل ذلك، وموالاة كل حكم وحكومة، والاجتناب بشدة عن كل سياسة علنية».

ويضيف التويجري في ذلك أن «مولد الاثنين ومنشأهما ومصدر الانطلاقتين ومأزرهما هي القارة الهندية فقط»[18].

ويخلط الشيخ التويجري بين الديوبندية والصوفية وبين الحركة التبليغية من جهة أخرى، فهو مثلاً يرى أن من أوراد التبليغيين كتاب «دلائل الخيرات»، ذكر ذلك بعض

17 - المرجع السابق، ص40.

18 - المرجع السابق، ص22.

العلماء عنهم، في هذا الكتيب من الشرك والغلوّ والأحاديث الموضوعة ما لا يخفى على من نور الله قلبه بنور العلم والإيمان، وهو لا شك ليس ورداً ثابتاً للتبليغيين وخاصة في العالم العربي، كما لا يعرف توصية به خاصة وأن فيه كما يقول التويجري من الشركيات والبدع والخرافات والأحاديث الموضوعة والضعيفة الشيء كثير؛ فهو في الحقيقة كتاب شر وضلال وفتنة»، ولكن لا يصح قوله أن التبليغيين اتخذوه مرجعاً لنشر بدعهم وضلالاتهم وترويجها وتزيينها للهمج الرعاع الذين هم أضل سبيلاً من الأنعام... ومن الشركيات الرائجة عند التبليغيين حسب التويجري تعليق التمائم والحروز والحجب التي تشتمل على الطلاسم والأسماء الغريبة والمربعات والأرقام والرموز المبهمة التي لا تخلو من الالتجاء إلى غير الله والاستعاذة بغيره.

الأمر بالمعروف وعدم النهي عن المنكر

من أهم انتقادات الشيخ التويجري للتبليغيين عدم نهيهم عن المنكر، سواء في العقائد أو السلوكيات وينقل عن مصدره سيف الرحمن بن أحمد قوله «إن للتبليغيين أصولاً يدعون الناس إليها: وذكر منها: ترك الصراحة بالكفر بالطاغوت والنهي عن المنكر»[19].

وكذلك أن من أصولهم تعطيل جميع النصوص الواردة في الكتاب والسنّة بصدد الكفر بالطاغوت وبصدد النعي عن المنكر تعطيلاً باتاً، ويرفض التويجري متابعاً للدهلوي سيف الرحمن تبرير التبليغيين لهذا التخلي عن النهي عن المنكر والكفر بالطاغوت، حيث إن من أصولهم كما يرى سيف الرحمن التجنُّب بشدة بل المنع بعنف من الصراحة بالكفر بالطاغوت، ومن الصراحة بالنهي عن المنكر، وتعليل ذلك بأنه يورث العناد لا الصلاح.

ويمتد هذا النقد للنوايا، فينقل التويجري عن سيف الرحمن الدهلوي قوله: «ومما يعرف عن هؤلاء أنهم يتواضعون ويتظاهرون بالتواضع فوق العادة، ولكن تواضعهم هذا ليس إلا تصنُّعاً؛ فإنهم يسرون لهم ومعهم فقط، ويرون السيادة الدينية لهم وهم أهلها في زعمهم،

19 - المرجع السابق، ص166.

والذي ينازعهم فيها؛ فهو ضالٌ وفاتن، وهذا الشيء قد تأصل في قرارة نفوسهم»[20]، بل والسلوكيات أيضاً، فيتهمهم الدهلوي المذكور بأنهم يبتعدون ويبعدون الناس عن كل مصلح ومخلص، ولذا يرون أن لا طاعة لأحد عليهم إلا لكبرائهم.

وحسبما بلغني عن بعض الثقات أنهم يرون أن لا طاعة لولاة الأمور عليهم، ولذا يبيحون الغش والخديعة والتزوير، وفعلاً يستغلُّ دهاتهم بلههم باسم التبليغ في التجارات المنحرفة والتزوير ومخالفة القوانين وتعدد الجوازات لشخص واحد على أساس الكذب والزور، إلى آخر ما هنالك من المخالفات.

ويورد المؤلف من الانتقادات أن التبليغيين اتكاليون يذمون التكسب والسعي[21]، وهو ما لا يصح بشكل كبير، خاصة وأن بعض أكابرهم عملوا بالتجارة وعرفوا بها شأن الشيخ عمر بالمبوري وعرف عن بعض آخر أعمال معروفة ويعمل كثير من التبليغيين في مهن معروفة ومقدرة.

وكذلك يورد أنهم يذمّون صلة الأرحام والأقرباء وصلة الأصدقاء، وهو أمر مبني على الحكاية والرواية التي ولا شك تحتاج لتحقيق من المؤلف وقرائه.

إن هذا الكتاب -رغم اشتهاره- مبني على الحكاية والرواية عن الآخرين، ويحمل عداءً شديداً لجماعة التبليغ والدعوة، ورغم صحة بعض هذه التحفظات، إلا أنه تورط في اتهامات لها لا يصح تعميمها على مختلف فروعها، كما أن بعضها الآخر موضع للاختلاف الفقهي بين المذاهب الإسلامية، وكذلك لا يصح تحميل جماعة دعوية مساوئ الإرث التاريخي للتصوف والصوفية لمجرد تأسيسها ونشأتها في بيئة صوفية.

20 - المرجع السابق، ص166 وما بعدها.

21 - المرجع السابق، ص167.

كتاب:

إسلام بلا خوف

المؤلف: ريموند بيكر

المركز العلمي للدراسات السياسية، 2008

ترجمة: د. منار الشوربجي

قراءة: هيئة التحرير

يعرض هذا الكتاب لظاهرة ما يسمى بـ«الإسلام المعتدل»، وأن هناك مراجعات وطروحات فكرية مهمة في صفوف الإسلاميين، وخاصة المستقلين منهم، وقد وقف المؤلف كتابه على دراسة ستة نماذج مصرية.

هناك الكثير من الأكاديميين الغربيين يجتهدون في التأكيد على الفرق بين الإسلام العنيف والإسلام المعتدل، ومنذ أواخر ثمانينات القرن الماضي بدأ يصعد تعبير «الإسلاميون الليبراليون» مع كتاب ليونارد بايندر «الليبرالية الإسلامية: نقد للأيديولوجيات التنموية» 1988[1]، وازداد مع جهود جون اسبوزيتو. وصاحب هذا الكتاب الذي نعرض له ريموند بيكر، الذي كتب العام 1999 حول أسطورة الصدام الإسلام الغربي، التي تصاعدت بعد الحرب الباردة، ورغم أنه أتبعه بعدد من الدراسات حول القاعدة والإرهاب وغيرها، إلا أنه كان دائماً من المناصرين لمنطق أن هناك إسلاماً معتدلاً، وإسلاميين معتدلين، ومراجعات دائمة في اتجاه الاعتدال، وهو ما ينتهي في مجموعه إلى التأكيد على فشل المشروع العنفي، ومزيد من اللبرلة للمشروع السياسي الإسلامي، وصعود ما يراه الإسلاميون الجدد.

---

1 - Leonard Binder. Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. University Of Chicago Press 1988

يعرض الكتاب الذي بين أيدينا «إسلام بلا خوف: الإسلاميون الجدد في مصر»[2]، والذي قامت بترجمته الدكتورة منار الشوربجي الأستاذة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، لظاهرة الإسلام المعتدل، وأن هناك مراجعات وطروحات فكرية مهمة في صفوف الإسلاميين، وخاصة الإسلاميين المستقلين منهم، وقد وقف المؤلف كتابه على دراسة ستة نماذج يمكن القول أنه قد سبق أن تعرض لبعضها ليونارد بايندر الذي ضم كتابه دراسة عن طارق البشري كما اتسع لنماذج غير عربية، ممثلة للإسلام غير العربي، بينما وقف المؤلف هنا -وهو أستاذ العلوم السياسية بكلية ترينيتي الأميركية- كتابه على نماذج مصرية فقط، وهي ستة من كبار المفكرين الإسلاميين المصريين المؤثرين جداً في مصر والمنطقة العربية، ليوضح للعالم المعالم البارزة لمشروع الوسطية الإسلامية متمثلاً في رؤى وأفكار هؤلاء المفكرين الذين اعتبرهم أصحاب مشروع تجديدي واحد تضافرت جهودهم على إخراجه ونشره على مدار ربع القرن الأخير، وهم الراحل الشيخ محمد الغزالي، والشيخ يوسف القرضاوي، والقاضي طارق البشري، والمحامي محمد سليم العوا، والصحفي فهمي هويدي، وأستاذ القانون أحمد كمال أبو المجد.

وفى رأي الدكتورة منار الشوربجي أن هذه هي المرة الأولى منذ قرون التي يبرز فيها في وقت واحد عدد من الرموز الفكرية، التي تقوم معاً بالعمل على تقديم مشروع حضاري متكامل، حيث تقول: «ففي السابق كانت الوسطية تحظى بين الحين والآخر برمز فكري أو حركي يجدد أفكارها ويضيف إليها، أما مجموعة الإسلاميين الجدد فقد ظهروا في مصر في وقت واحد، واستطاعوا أن يقدموا عبر أعمالهم المنفردة والمشتركة مشروعاً متكاملاً»، ونحن نتحفظ على هذا الكلام لأمرين:

الأول: إنه قد تكرر أن وجد عدد من المجددين في وقت واحد، يحملون نفس الطرح، خاصة في ظل مدرسة الإصلاح الإسلامي، التي تزعمها محمد عبده، وبعض من تلامذته. فقد وجد محمد فريد وجدي، ومصطفى عبد الرازق، ومحمد مصطفى المراغي وأمين الخولي، ومحمد أبو زهرة، في نفس الوقت كذلك.

Raymond William Baker. Islam without Fear: New Islamists In Egypt. Harvard University Press. 2003 - 2

الثاني: إن هناك فروقاً بين هذه النماذج الستّ، ويصعب القول إنهم يمثلون خلية واحدة وملامح مشروع سياسي إسلامي واحد، فهناك اختلاف واضح بينهم، فهم رغم تلمذتهم جميعاً فكرياً على كتابات الشيخ الراحل محمد الغزالي، وتقديرهم لإنتاج الشيخ يوسف القرضاوي، وتمثله فقهياً، ربما باستثناء الدكتور أبو المجد الذي شغلته في العقد الأخير المسألة السياسية والدستورية أكثر من المسالة الفكرية كما كان في أواسط الثمانينات، بحكم اشتغاله وقربه من مؤسسة الدولة والسلطة في مصر، وهو يطرح في هذا الاتجاه مواقف قريبة من مواقفها بدرجة ما، بينما ظل الآخرون بعيدين عنها بدرجة شبه كبيرة، أو اختلاف باقي الأحياء من هذه المجموعة الستة باستثناء محمد سليم العوا مع الشيخ القرضاوي، حول قضية التبشير المذهبي في أراضي السنّة، حيث اختلفوا معه وتمّت بينهم مراسلات منشورة لم تخلُ من شدة في أغلب الأحيان.

من خلال ستة فصول يعرض المؤلف معالم المشروع التجديدي للإسلاميين الجدد، من خلال عدد من القضايا-المحاور التي تمثل أهم المحاور التجديدية في هذا الخطاب، ويختلفون بها عن التيارات الإسلامية التي اقترب منها أغلبهم، فقد كان كل من القرضاوي والعوا وأبو المجد أعضاء في جماعة الإخوان المسلمين، كما كان هويدي من أسرة إخوانية، حتى كان عمه المباشر أحد أول أربعة أو خلية في هذه الجماعة، بينما تحول البشري ذو الأصول الأزهرية في المنشأ إلى الاتجاه الإسلامي متحولاً إليه من الاتجاه الماركسي، مع عادل حسين ومحمد عماره بالخصوص.

قضية التعليم

يبدأ المؤلف بمساهماتهم في إصلاح التعليم، فيقول: «أخذ الإسلاميون الجدد عن تيار الوسطية -خاصة أعمال الشيخ محمد عبده- الفكرة المحورية المتعلقة بأولوية الثقافة في الكفاح من أجل الاستقلال، والالتزام بإصلاح التعليم كخطوة أولى نحو إعادة البناء الثقافي، والإيمان بأن كلاً من الإسلام الصحيح والديموقراطية في إطار إسلامي حضاري من شأنهما أن يقدما معا المحرك لعملية التغيير الاجتماعي والثقافي طويل الأجل».

وفى هذا الصدد يكثر المؤلف من النقل عن إسهامات هويدى المطالبة دوما بإصلاح حقيقي للتعليم والثقافة، كما ينقل عن القرضاوي قوله: إنه بالرغم من أن الأسباب السياسية والاقتصادية كانت وراء سقوط الحضارة الإسلامية، فإن السبب الأول يرجع لفشل نظام التعليم الذي لم يشع الابتكار والتفكير المستقل.

وكذلك عن رؤية طارق البشري المؤكدة على إشكالية الوافد والموروث وضرورة قيام نهضتنا من داخل خصوصيتنا، وحلّ هذا الإشكال الذي أنتج خليطاً مشوّها من القيم ومن التوجهات، وعدم إلقاء اللائمة على نظام التعليم القديم رغم حاجته للتطوير وضرورته، مع التقدير لكثير من جوانبه الإيجابية.

الفنون

وفى مجال الفنون اختار المؤلف أن يبيّن موقف الإسلاميين الجدد، من خلال مجموعة منتقاة من النقول عن المفكرين الستة، بعضها أحكام فقهية لكل من القرضاوي والغزالي، وبعضها الآخر رؤى فكرية لباقي النماذج التي اختارها، بدأ المؤلف هذا الجزء بتفاصيل الزيارة التي قام بها الغزالي للأديب العالمي صاحب نوبل نجيب محفوظ -رحمه الله- في المستشفى عقب تلقيه طعنة في الرقبة من أحد المتطرفين، حيث أعلن الغزالي موقفه بقوله إنها جريمة ضد الإسلام، ولكن لم يشر المؤلف لموقف الشيخ الغزالي من الرواية حين صدورها، حيث كان أول الرافضين لها والمطالبين بمصادرتها، فهل هذا تطور في موقف الشيخ الغزالي، أم أنه اختلاف في السياق لاختلاف قيمة نجيب محفوظ أو الجريمة التي وقعت في حقه.

وعن موقف الإسلاميين الجدد من قضية الفن في إسهامات المفكرين الجدد، ينقل المؤلف عن أبو المجد قوله «أنا أسأل من هو الفنان؟ إنه شخص آتاه الله نعمة خاصة وملكة متميزة، وموهبة خلاصتها أنه يستقبل الأشياء بحساسية ليست لغيره، ويخرج التعبير عنها بدقة وثراء ليسا لغيره».

ويتّسم موقف الإسلاميين الجدد من مسألة الفنون بالاتزان، فهم يرفضون الغلو في الاتجاهين، فيرفضون -حسب المؤلف- مواقف علمانية متطرفة، تريد إطلاق الفنون من أي ضابط قيمي أو أخلاقي، حيث يقول هويدي: إن تحقيق التقدم في مجتمع إسلامي لا يعنى التخلي عن كل القيم الأخلاقية النابعة من التاريخ والثقافة، كما رفض الموقف المغالي المضادّ والرافض للفنون باسم الدين، فيتلخص في موقف القرضاوي الذي يقول إنه لا يوجد في القرآن أو السنّة أي دليل صحيح يشير إلى تحريم الفنون، وقد أحل الشيخ القرضاوي سماع الموسيقى في كتابه «الحلال والحرام» كما أكد الشيخ الراحل محمد الغزالي على أهمية الموسيقى والغناء في الترويح عن النفس، وأنه شخصياً يسمع كثيراً من الأغاني ويستمتع بها.

ويذكر ريموند بيكر بموقف القرضاوي من قيام حركة طالبان الأفغانية بهدم التماثيل البوذية الشهيرة، وقد سافر القرضاوي لمقابلة زعماء طالبان ومقابلة الملا عمر شخصياً، بغية اقناعهم بعدم هدمها، ولكن الأخيرين لم يستجيبوا لوساطته ووساطة عدد من علماء المسلمين، وهدموا التماثيل، لتكون إحدى علامات الغلو الإسلامي التي لن تنسى في كثير من المحافل، وبخاصة لدى البوذيين.

حول قضية الجماعة الوطنية

يُعَدّ كلٌّ من القاضي طارق البشري والأستاذ محمد سليم العوا من أكثر من كتبوا واهتموا بقضية الجماعة الوطنية، حيث اهتم الأول بالتاريخ والمعاصرة بينما اهتم الثاني بها في الفقه والحضارة الإسلامية، وصدر للأول بالخصوص كتاب مهم بهذا العنوان، هو «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»، كما صدر لهما معاً كتب حول» المواطنة والأقباط في مصر» مركّزين على تصور الدولة والجماعة الوطنية، وصدرت كتب مستقلة حول ذات الموضوع لكل من الشيخ الغزالي رحمه الله والشيخ القرضاوي والأستاذ فهمي هويدي.

ويتفق هذا التيار على أن الفهم الخاطئ للنصوص القرآنية والنبوية لدى بعض الجماعات الإسلامية، تسبب في ممارسات عملية سيئة تجاه قطاعات هامة في المجتمع، لاسيما غير المسلمين والمرأة، ويستعرض بيكر الجهود الكبيرة التي بذلها المفكرون الستة في هذا الشأن، فينقل عن الغزالي قوله: الخطورة تجيء من أنصاف المتعلمين وأنصاف المتدينين، وكثيراً ما ندّد الغزالي في كتاباته بالتعصب المذهبي والتعصب الأعمى لمقولات السلف، وأهل الحديث، وما سماه الولع بالتحريم في رفضه لمن يلجأون إلى ظاهر النصوص دائماً في الحكم.

ويشير ريموند بيكر إلى الضجة التي أحدثها كتاب الشيخ محمد الغزالي «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»: واتهام البعض له بأنه يخاصم السنّة، بينما اعتبره المؤيدون ثورة فكرية قوضت الأساس الفكري الذي يرتكز عليه المتشددون.

ويرى المؤلف أن جهد الغزالي كان جزءاً لا يتجزأ من جهود مدرسة الإسلاميين الجدد التي تسعى إلى تقديم مفهوم وسطى لطبيعة المجتمع الإسلامي الذي يحتفي بالاختلاف، ويدعو إلى النهوض بالمرأة، ويضمن حقوق غير المسلمين وأمنهم.

ويذكر المؤلف أن دراسات الغزالي المهمة مثلت النواة الأساسية للدراسات الإسلامية المعاصرة والجادة بشأن المرأة، بل إن كتابات الإسلاميين الجدد تذهب في رأى المؤلف إلى ما هو أبعد بكثير من أي شيء أنتجه جيل عبده أو البنا.

أما في الدفاع عن حقوق غير المسلمين، فينقل بيكر أمثلة لجهود مجموعة المفكرين، فيشير إلى كتاب القرضاوي «غير المسلمين في المجتمع المسلم» وكتاب هويدي «مواطنون لا ذميون» وكتاب العوا «الأقباط والإسلام».

ويضيف المؤلف: لقد اتخذ الإسلاميون الجدد موقفاً واضحاً مؤداه أن صحيح الإسلام يدعو إلى المشاركة الكاملة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ويقولون إن المصريين كشعب مكوّن من المسلمين والأقباط، وهم معاً ورثة تاريخ وثقافة مشتركة فريدة، ويتحتم أن يكونوا متساوين كمواطنين.

في السياسة

وفى المجال السياسي تتجلى بقوة معالم المشروع التجديدي لمجموعة الإسلاميين الجدد، وتتضح في مجموعة من المواقف العملية والاجتهادات الفقهية لمسائل شائكة وحساسة، طالما وقفت حائلاً بين اندماج الإسلاميين في الجماعة الوطنية.

فهويدي يكتب مقاله الشهير عام 1995 «فلننتخب الأقباط» ثم يكرره في انتخابات عام 2000، ويدين الحزب الحاكم لأنه عام 1995 لم يقدم اسماً قبطياً واحداً للترشيح للبرلمان، كما يدين قصر نظر الإخوان المسلمين الذين تساووا مع الحزب الحاكم في الموقف من الأقباط. بل إن هويدي اعتبر انتخاب الأقباط مهمة وطنية ملحة، للتأكيد على أن مسيحيي مصر جزء لا يتجزأ من نسيج المجتمع.

لكن مجموعة الإسلاميين الجدد لم تكتف بهذا بل خطت خطوة عملية كبيرة حينما وقع معظم رموزها على بيان يؤكد على الأسس الشرعية لانتخاب المسلمين للمرشحين الأقباط، وكان الغزالي والقرضاوي والعوا على رأس الموقعين على البيان.

وفى دائرة الفقه، تأتي فتوى القرضاوي عام 1993 عن الديموقراطية والتعددية، حيث أعلن تبنيه الكامل للتعددية السياسية بما فيها المنافسة بين الأحزاب السياسية.

كما يذكر المؤلف اجتهاد العوا في ما يخص ولاية المرأة وغير المسلم، حين أعلن بوضوح أن القيود على الحقوق السياسية للمرأة وغير المسلمين تنبع من مفهوم الولاية الذي لم يعد له وجود، وينبغي التخلي عنه.

ويصر الإسلاميون الجدد على أن النصوص وحدها هي الملزمة للمسلمين، فلا هم ملزمون بتفسيرات بعينها لتلك النصوص، ولا هم مقيدون بالخبرات التاريخية للمسلمين، ويصلون من وجهة نظرهم إلى نتيجة مؤداها أن الإسلام لا يحدد نظاما سياسياً بعينه للحكم، ويشير البشري في هذا السياق إلى أن مفهوم الدولة الإسلامية متعدد المضامين والمدلولات فهو يشير إلى تطبيق الشريعة كما يشير للنموذج التاريخي للخلافة كما يشير لإسلامية المجتمع ذاته، والتعاطي الإيجابي معه يعني الاحتفاظ بالهوية الوطنية الدينية لأغلبية المجتمعات المسلمة، الذين هم مسلمون.

حزب الوسط... الثمرة الحركية

يؤكد الكاتب على أن تجربة حزب الوسط تمثل الثمرة الحركية لهذا الاتجاه الفكري المهم والمؤثر، ويؤكد الحزب على أنه يستلهم في برنامجه وخططه كتابات الشيوخ القرضاوي والبشري والعوا ويضيف لهم الراحل الدكتور عبد الوهاب المسيري.

من هنا يرى ريموند بيكر أن نتيجة هذا الجهد الفكري والفقهي من مجموعة الإسلاميين الجدد، الحركية الأولى كانت بداية عام 1996 حينما أعلن عدد من شباب الإخوان المسلمين البارزين عن التقدم رسميا بطلب إنشاء حزب سياسي باسم حزب الوسط، متعاونين في ذلك مع عدد من النساء والأقباط.

ويؤكد بيكر أن أفكار هذه المجموعة حملت بوضوح بصمات الفكر السياسي الذي كان الإسلاميون الجدد قد طوروه على مدار ربع قرن الأخير، ويضيف: «من المستحيل قراءة برنامج حزب الوسط دون أن تسمع بين السطور أصوات رموز الإسلاميين الجدد».

ويؤكد بيكر أن «أعمال الإسلاميين الجدد تجسد أمل الوسطية الإسلامية وهى تعبر عن القلب الإسلامي السمح الذي يمد يده لكل الوسطيين على اختلاف تياراتهم في مصر وحول العالم من أجل مستقبل إنساني أكثر عدلاً».

ويوضح برنامج الوسط بجلاء، كيف نقل أولئك المفكرون الإسلاميون الوسطيون إلى جيل جديد رؤاهم حول الكيفية التي يمكن بها للإسلام الحضاري أن يتعامل مع الاحتياجات المعاصرة للمصريين.

ويؤكد المؤلف أن الناشطين في حزب الوسط قد استوعبوا رؤية القرضاوي القائلة إن الإسلام أوسع من مجرد كونه ديناً، ورؤية أبو المجد التي يقول فيها إن الإسلام الحضاري يقدم الأساس الأكثر رحابة لخلق مشروع وطني تعددي وجامع، وتأثروا برؤية البشري الذي يشرح أهمية التمييز بين الثابت والمتغير في التراث الوطني مما يعطى للمصلحين المرونة اللازمة لتقديم التنازلات بشأن الكثير من القضايا الثانوية مع الاحتفاظ بكل ما يتعلق بثوابت الأمة.

ثم يوضح المواقف العملية للإسلاميين الجدد في مساندة فكرة الحزب الوليد، فيقول إنه في الوقت الذي كان فيه ردّ فعل الإخوان المسلمين تجاه حزب الوسط عنيفاً، إذ هاجمت قيادتهم الحزب الجديد بضراوة، وعملت بكل جهدها على تدميره، واعتبرت القيادة المسنّة للإخوان أن ما فعله النشطاء الشباب يُعدّ خرقاً للنظام ويهدد الهيكل التنظيمي والبيروقراطي للجماعة، فإنه على العكس من ذلك تماماً، رحب الإسلاميون الجدد بالمبادرة الجريئة للشباب كعلامة على الحيوية والأمل.

ويضيف أن القرضاوي وضع كل ثقله ومكانته وراء دعم الوسط منتقداً بشدة موقف الإخوان منه، كما وجد أبو المجد في الحزب الجديد تأكيداً معاصراً على أهمية تيار الاعتدال الذي أثبت وجوده من داخل الصحوة الإسلامية، واعتبر فكرة الوسط تمرداً على جمود تنظيم الإخوان.

كما اعتبر العوا مبادرة مؤسسي الوسط اجتهاداً من الشباب يستحق الدعم من النشطاء والمفكرين الإسلاميين، كما وقف محامياً عن الحزب أمام القضاء ضد لجنة الأحزاب التي رفضت الترخيص للحزب الجديد، ثم انتقد قيادة الإخوان بشدة لتعاونها مع الحكومة في قمع الحريات السياسية.

ويختم بيكر كتابه الهام بقوله إن أعمال الإسلاميين الجدد تجسد أمل الوسطية الإسلامية، وهي تعبر عن القلب الإسلامي السمح الذي يمد يده لكل الوسطيين على اختلاف تياراتهم في مصر وحول العالم من أجل مستقبل إنساني أكثر عدلاً.

خاتمة

إن ملاحظتنا الرئيسية على هذا الكتاب أنه ركز على مجموعة قليلة من الباحثين والكتاب الأقرب إلى الفكر الأصولي، رغم رؤاهم ومداخلهم التجديدية في كثير من الأحيان، ولكن حصره هذا المفهوم في هذا النماذج فقط نراه غير دقيق، خاصة مع وجود عدد كبير من ممثلي التجديد وأقرب إليه بدرجة لا تقل عن هؤلاء، فهم يعتمدون المرجعية الإسلامية ولكن

وفق آلية أوسع مثل السوري الشيخ جودت سعيد والمصري جمال البنا وتيارات كالقرآنيين وغيرهم، فهل لا يعد هؤلاء إسلاميين جدد هذا سؤال نرى أن طرحه مهم، خاصة وأن هذه الاتجاهات لا تقل أهمية بدرجة كبيرة عن النماذج المذكورة في الكتاب.

كتاب:

المراجعات: من الجماعة الإسلامية إلى الجهاد

المؤلف: مجموعة باحثين(*)

مؤسسة الأهرام، القاهرة، 2008

قراءة: فارس سعد

يشكل صدور هذا الكتاب حدثاً معرفياً مهماً، كونه وضع ظاهرة اعتبرها كثيرون منعطفاً في التاريخ المصري المعاصر سياسياً وثقافياً تحت مجهر التحليل. فاغتيال السادات على يد جماعتين إسلاميتين حدث حمل مفاجآت كثيرة على هذين المستويين، وهي مفاجآت بدا لفترة أنها غيرت نمط العلاقة بين الحكام والمحكومين في مصر، من «الطاعة العمياء» إلى «التمرد المنفلت». وفي المقابل هناك من يرى أن التراجع عن الأسس التي بني عليها «فقه التغيير بالعنف»، يتجاوز في تأثيراته البعد الأمني المباشر، ليطرح أسئلة عما وراء هذا المنعطف، وما يكشف عنه من تحولات ثقافية/سياسية/فقهية في الثقافة المصرية المعاصرة، وهو ما كانت له امتدادته (التنظيمية والفكرية) العربية والعالمية.

(*) المؤلفون: ضياء رشوان (محرر)، نبيل عبد الفتاح، د. وحيد عبد المجيد، د. عمرو الشوبكي، د. كمال السعيد حبيب، ناجح إبراهيم عبد الله، ومنتصر الزيات.

المعنى والسياق

عندما أعلن أحد أعضاء الجماعة الإسلامية المصرية في 5 يوليو (تموز) 1997 في جلسة المحاكمة الماثل أمامها بياناً من سطرين، موقع عليه من ستة من القادة التاريخيين لها، بوقف كافة الأعمال القتالية داخل البلاد وخارجها، وكذلك التحريض عليها، لم يكن أحد يتوقع أن يتحول البيان إلى مبادرة تنمو بذورها خلال سنوات قليلة، لتتحول إلى حركة مراجعات كاملة تتبناها الجماعة وتتلوها جماعة الجهاد، الجماعة الثانية الأكبر بعدها من جماعات العنف في مصر.

تحولت المراجعات خلال السنوات التي مرت منذ إعلان المبادرة حتى اليوم، إلى مصطلح جديد على الساحة الإسلامية المصرية والعالمية، يتضمن معانيَ وجوانب ونتائج متعددة نظرية وعملية، وهو الأمر الذي استلزم أن يكون هناك سعي جدي لدراستها بصورة معمقة تتناسب مع أهميتها الواقعية والتاريخية.

وضمن هذا السعي كان لمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية وباحثيه خلال السنوات السابقة، جهود علمية عديدة لفهم المراجعات ومختلف الأبعاد النظرية والعملية التي تشملها، وهي التي توجت بعقد ندوة موسعة في الذكرى العاشرة لإطلاق مبادرة وقف العنف، شارك فيها عدد كبير من أبرز المختصين والمهتمين بالظاهرة الإسلامية في مصر، وخرج عن أعمالها هذا الكتاب. ويؤخذ على الكتاب أولاً حجمه المحدود (152 صفحة)، قياساً إلى القضية التي يعالجها، كما أن كونه حصيلة ندوة عقدها مركز الأهرام يجعله توثيقاً لنقاش غلبت عليه الشفاهية وإن صدر مكتوباً، وهو ما تعكسه بوضوح الطبيعة «الانطباعية»، وأحيانا التبسيطية التي غلبت على المساهمات التي يضمها الكتاب.

ويضم الكتاب سبعة فصول، أولها بعنوان «المراجعات: المعنى –السياق– الدلالات»، كتبه ضياء رشوان، رئيس وحدة النظم السياسية ومدير برنامج دراسة الحركات الإسلامية بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية.

وتقدم الدراسة تحليلاً لمعنى المراجعات النظري، ومضمونها الفكري والعملي، وما تتضمنه من تحول تاريخي في طبيعة الجماعتين اللتين قامتا بها، حيث ترى أن معنى

المراجعات ينصرف إلى إعادة قراءة مزدوجة قامت بها الجماعة الأولى وتستكملها الثانية حالياً. القراءة الأولى للأفكار التي كانت الجماعتان تتبنيانها في الماضي، والقراءة الثانية لهذا الماضي نفسه، وما قامتا فيه من أعمال وممارسات صارت اليوم جزءاً من التاريخ. وهذه الإعادة المزدوجة للقراءة التي استكملتها الجماعة الإسلامية وتستكملها اليوم جماعة الجهاد، تضمنت بداخلها عمليتين سارتا بشكل متوازٍ ومتداخل وكانت حصيلتهما هي ما صرنا نطلق عليه «المراجعات»:

الأولى: النقد العميق والجذري لأفكار الماضي وممارساته.

الثانية: صياغة نسق فكري وأيديولوجي جديد، منقطع الصلة بالقديم، تبنته الجماعتان، وصار المحدد لحركتهما في الحاضر والمستقبل.

كما تتعرض الدراسة لتأثيرات السياقين الداخلي المصري والإقليمي، وكيف دفعت إلى إعلان المبادرة ثم تحولها لمراجعات، وتستعرض الدلالات الرئيسة التي أفضت إليها داخل مصر وخارجها والتي يؤدى معظمها إلى مزيد من تراجع عنف هذه الجماعات وأفكارها. وأخيراً تحلل الدراسة العوائق الجوهرية التي قد تعترض مسار المراجعات نحو اكتمالها النهائي.

بين الشاهد والباحث

الفصل الثاني حول «الجماعة الإسلامية بين المبادرة والمراجعة»، كاتبه هو الدكتور ناجح إبراهيم عبد الله، نائب رئيس مجلس شورى الجماعة الإسلامية رئيس تحرير موقعها الرسمي على شبكة الإنترنت. وهذه المرة الأولى التي يساهم فيها واحد من القيادات التاريخية للجماعة في مؤلف علمي بكتابة مسيرة المبادرة وصولاً إلى المراجعات، موضحاً طبيعتها ودوافعها وأهميتها الاستراتيجية، والملامح الرئيسة للمراجعات ونتائجها داخل مصر وخارجها.

وتثير مشاركته إشكالية الوازن بين الكتابة من موقع «الشاهد» والكتابة من موقع الباحث، والمشاركون السبعة في الكتاب يمكن تصنيفهم إلى أربعة باحثين وثلاثة شهود،

مع الأخذ في الاعتبار أن الدكتور كمال السعيد حبيب يجمع بين الموقعين كونه أكاديمياً وفي الوقت نفسه قيادي سابق في تنظيم الجهاد. وقد كانت الإحاطة بالقضية على نحو يتصف بالشمول تقتضي إشراك عدد أكبر من الباحثين في تخصصات متعددة لإغناء الكتاب برؤاهم المختلفة للظاهرة، وبخاصة أنه عالج موضوعات يشكل المكون الفقهي فيها جزءاً كبيراً دون مشاركة مختص بالفقه بالمعنى الدقيق للتعبير.

يقول الدكتور ناجح في دراسته: إن فكرة المراجعات بدأ تطرق أذهاننا وعقولنا منذ وقت طويل وتحديداً بعد أحداث 1981 التي نتج عنها قتل الرئيس الراحل محمد أنور السادات وعدد من ضباط وجنود الشرطة والقاء القبض على المئات من أعضاء الجماعة الإسلامية والجهاد على رأسهم قادة الجماعة وأعضاء مجلس الشورى بها.

هذه الأحداث الدامية كان لنا معها وقفة طويلة بعد دخولنا السجن، فقد رأينا أن اغتيال الرئيس السادات لم يجد نفعاً ولم يجلب خيراً للإسلام والمسلمين والأوطان وكذلك الحركات الإسلامية. فبعد أن كانت أبواب الدعوة إلى الله تعالى مفتوحة أمام الحركة الإسلامية وكنا نقطع البلاد طولاً وعرضاً ننشر أنوار الهداية بين الناس لا يتعرض لنا أحد، إذا بكل الأبواب توصد في وجوه الجميع، وإذا بالناس تحرم من ذلك الخير العميم وإذا بالناس والدولة يخافون من الحركة الإسلامية التي تلوث ثوبها الأبيض النقي بالدماء دون ضرورة شرعية أو واقعية.

وفي شهادة مهمة يقول القيادي الدكتور ناجح إبراهيم: لقد كان عهد الرئيس الراحل محمد أنور السادات عهداً زاهياً للدعوة الإسلامية في مصر، ولا ينكر ذلك إلا جاحد أو مغرض، ورأينا أن من واجبنا أن تكون لنا وقفة وأن نراجع مسيرتنا بصدق وتجرد غير ملتفتين لغمز الآخرين ولمزهم لنا وغير آبهين لاتهاماتهم الباطلة فكانت محاولات الخروج ببلادنا من الأزمة، تلك المحاولات التي بدأت في وقت مبكر لعل البعض لا يعرف شيئا عنها.

وكانت أولى هذه المحاولات على يد الداعية الفاضل الشيخ محمد متولي الشعراوي رحمه الله عام 1987، فقد حاول التوسط لدى الدولة لإزالة الاحتقان بينها وبين الشباب المسلم، وكان ذلك بناء على طلب منا، إلا أن هذه المحاولة باءت بالفشل بسبب إقدام عدد

من قيادات جماعة الجهاد –الذين كانوا يعيشون معنا– على محاولة الهروب من سجن ليمان طره في ما سمي بالهروب الكبير.

الشرعية والوطنية والعولمة

الفصل الثالث يدور حول «خبرة تنظيم الجهاد في المراجعات»، كتبه الدكتور كمال السعيد حبيب، الخبير في شؤون الحركات الإسلامية، وهو بالإضافة إلى خبرته البحثية أحد القادة التاريخيين لتيار الجهاد المصري ومن أوائل من دعوا للمراجعة الفكرية بداخله. وتقدم الدراسة عبر أقسامها تحليلاً معمقاً لخبرة الجماعة الثانية الأكبر من جماعات العنف المصرية مع المراجعات بدءاً من الجذور التاريخية لنشأتها ثم توجه تيار منها نحو العولمة، مروراً بالتنازع الذي عانت منه هذه الجماعة تجاه المراجعات بين تياري العولمة والمحلية بداخلها، وتقديماً للأصوات المراجعة بداخل تنظيم الجهاد وانتهاء بعرض تحليلي لخريطة المراجعات الحالية بداخل التنظيم.

وعن جذور النشأة والتكوين لتنظيم الجهاد يقول الدكتور كمال حبيب: تنظيم الجهاد هو التطور الفكري والحركي لتنظيم الفنية العسكرية الذي أسس لأول مواجهة مع الدولة المصرية بسبب أنها دولة لا تحكم بالشريعة، فمجموعة الفنية العسكرية أول من دشن محاولة انقلاب عملية من قبل إسلاميين على الدولة المصرية في القرن العشرين، وجاء ذلك في وقت كانت هذه الدولة قد حققت أول وأكبر انتصاراتها على الدولة العبرية في حرب رمضان/ أكتوبر 1973، وهو هنا يسجل رؤية مختلفة لشرعية الدولة، فبينما عزز هذا الانتصار شرعية الرئيس السادات والجمهورية الثانية في العصر الجمهوري، فإنه لم يؤثر في طبيعة رؤية الإسلاميين لهذه الشرعية، ذلك أنهم يرون أن شرعية الدولة لا تتحدد بناء على انتصار محدود في حرب ضد عدو وإنما تتحدد بناء على موقفها وسياستها في الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية وجعلها مرجعية الدولة التي لا تنازع.

ولأن حركة الفنية العسكرية التي كان يتزعمها دكتور صالح سرية ترى أن الدولة المصرية دولة جاهلية لا تحكم بالشريعة ولا تتحاكم إليها فإنه رأى ضرورة الانقلاب على

هذه الدولة وتغييرها باستخدام القوة عبر انقلاب عسكري، لأن الانقلاب في نظره كان أكثر الوسائل تحقيقاً لمقاصد الشريعة من حيث قلة عدد الضحايا وسرعة تحقيق التغيير، بينما الثورة يمكن أن تقود إلى الفوضى وأعداد هائلة من القتلى.

كيف نشأ العنف؟

ويأتي الفصل الرابع حول «المراجعات بين خبرة الجماعة الإسلامية وحالة جماعة الجهاد» الذي كتبه منتصر الزيات، المحامي والكاتب المتخصص في شؤون الحركات الإسلامية، وصاحب الخبرة الطويلة في التعامل المباشر مع مختلف قضاياها وجماعاتها وأبنائها. وتتعرض الدراسة لبداية المراجعات مع جماعة الإخوان المسلمين بنوعيها الاختياري والقسري، ثم بعدها لمراجعات الجماعة الإسلامية بدءاً بالآليات الفكرية والتنظيمية التي أتبعتها قيادتها لنشرها بين أعضائها والدور الذي قام به المؤلف في ترويج المبادرة، ثم بعد ذلك المراحل المتتابعة التي مرت بها وصولاً للمراجعات، ثم تحليل مبادرة ومراجعات الجهاد المتأخرة، وصولاً إلى عرض خبرة ودروس المراجعات لدى كل من الجماعة والجهاد.

يقول منتصر الزيات: في البداية ينبغي تأكيد أن جماعة الإخوان المسلمين هي صاحبة المشروع الإسلامي الأسبق منذ أواخر عشرينات القرن الماضي المتمثل في إقامة الخلافة الإسلامية، وهذا المشروع هو ذاته الذي تمحورت حوله كافة المشروعات الإسلامية التالية وانتهجت لإنجاح مشروعها -غالباً- منهج العنف المسلح بحسبان أنها رأت أنه الطريق الوحيد للتغيير في ظل الأوضاع الإقليمية والعالمية القائمة آنذاك. لذلك لا يمكن إغفال مراجعات الإخوان عند الكلام عن الخبرات الناتجة عن المراجعات ومقارنة هذه المراجعات مع المراجعات الأخرى التي تلتها فيما بعد.

وتمثلت ذروة هذه المراجعات في كتاب «دعاة لا قضاة»، المنسوب للمستشار حسن الهضيبي المرشد الثاني للجماعة، وهذا الكتاب كان ردّاً على التيار التكفيري الذي أطلّ على الجماعة في سجن أبي زعبل، وكان قطباه الشابان طه السماوي وشكري أحمد مصطفى،

وإن لم يكونا عضوين بجماعة الإخوان، إلا أن أصل الفكرة أخذاها عن عضو له وزنه بين الإخوان، ونوقش الرجل ورجع عن هذا الفكر على الملأ (ملأ السجن آنذاك).

ولا ينكر إلا مُكابِر أن ما لاقاه الإخوان من تعذيب داخل السجون كان من أهم أسباب إنشاء أول خلية جهادية، نتيجة ما تسرب من أخبار التعذيب الذي تعرض له الإخوان وغيرهم داخل السجون في ذلك الوقت. وقبل أن نترك هذه النقطة تهمنا الإجابة عن السؤال الذي يتردد في ذهن كثير من المتابعين: لماذا انتهجت الجماعة الإسلامية منهج العنف رغم أن أعضاءها لم يتعرضوا للتعذيب؟ وقد غفل هؤلاء –على الأرجح– عن حقيقة، ألا وهي أن ما نشر من وقائع تعذيب الإخوان نال تعاطف هؤلاء الشباب، وكان له أثره في فكرهم أكثر من أثر ما وقع من تعذيب على أشخاصهم، وهذه فكرة قائمة ومستمرة أبداً.

العنف المادي والرمزي

أما الفصل الخامس من الكتاب فهو لنبيل عبد الفتاح، مساعد مدير مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية رئيس وحدة الدراسات الاجتماعية بالمركز، ويدور حول «الخطاب الإسلامي الراديكالي المتغير: فقه المراجعات، وإشكالياته، وإعاقاته». وتنقسم هذه الدراسة إلى أربعة محاور رئيسة: أولها عرض وتحليل قضايا وقف العنف والمبادرات والمراجعات وما يرتبط بكل منها من حيث الأصول والعلاقات والمسارات التي اتخذتها، وثالثها تحديد مفصل لإشكاليات المبادرة الرئيسة والتحديات التي تواجهها، ورابعها وآخرها رسم خريطة الإعاقات الرئيسة التي تقف أمام التحول الكامل لفقه العنف والخطاب الإسلامي الراديكالي.

ويرى نبيل عبد الفتاح: أن الخطاب الإسلامي الراديكالي شكل –على تنوع مصادره ومرجعياته ومسمياته– أكثر الخطابات الدينية السياسية حضوراً وكثافة في الأسواق السياسية، والدينية والإعلامية الداخلية، والإقليمية، والعالمية، منذ عقد السبعينات من القرن الماضي، وحتى اللحظة التاريخية الراهنة. وفى إطار الخرائط الجيو– دينية والجيو– سياسية الملبدة بالعنف المادي، والرمزي وفى سياق من التوترات والانفجارات

السياسية في العراق، وأراضي السلطة الفلسطينية، ولبنان، يبدو الخطاب الديني الراديكالي أحد محركات الفعل السياسي، ووقائع العنف، والتوترات، ومن ثم يبدو المسعى الفقهي أو الفكري لمراجعة بعض الأفكار الإسلامية، السياسية الراديكالية، أمر يتسم بالأهمية، أياً كان التقييم الفكري والسياسي والفقهي لأصول ومقومات واتجاهات المراجعة، ولاسيما إذا كانت جزءاً من إعادة تقييم بعض المنظمات لبنياتها الأيديولوجية، وليست مجرد موقف فردي لمنظِّر سياسي أو مفتٍ أو فقيه.

تحديات الواقع

وكتب دراسة الفصل السادس الدكتور عمرو الشوبكي، مدير برنامج العلاقات العربية–الأوروبية بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، وموضوعها «الجماعات الجهادية والمجال السياسي: من المعضلات الفقهية إلى تحديات الواقع». وتبدأ الدراسة بتحليل ظاهرة العنف الديني والقراءات المختلفة لها، ثم تستعرض مضمون المراجعات الجهادية لكل من الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد، لتنتقل بعدها إلى تحليل المراجعات بين زمنين من الاقتراب الفقهي إلى الواقع السياسي، لتنتهي بفحص وتحليل قضية المراجعين والمجال السياسي وهو ما يشمل تعقيدات العلاقة بينهم وبين التيارات الإسلامية السلمية منذ نشأتها وبخاصة مع جماعة الإخوان المسلمين التي يتناولها بأبعادها الزمنية الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل.

وفى تحليله لظاهرة العنف الديني يقول الدكتور عمرو الشوبكي: إذا كان هذا العنف تعبيراً عن أزمة ما –وهو بدهي– فلماذا لا نجد مثيلاً له في مجتمعات وثقافات أخرى غير مجتمعاتنا العربية، أي بمعنى آخر لماذا يأخذ العنف في أغلب الثقافات الأخرى أشكالاً مختلفة عن هذا «العنف الاستشهادي» الذي نراه في فلسطين، أو هذا «العنف الانتحاري» الذي رأيناه في واشنطن ونيويورك وفى أحيان كثيرة في العراق؟ فكثير من المجتمعات الواقعة خارج الوعاء الحضاري الإسلامي كما في أوروبا أو أمريكا اللاتينية شهدت في فترات كثيرة من تاريخها دوراً متصاعداً لجماعات ثورية مارست العنف ضد الاحتلال

الأجنبي وضد السلطة المحلية على السواء، لكنه في كل الأحوال كان عنفاً مختلفاً في طبيعته عن العنف الاستشهادي الذي نراه في فلسطين المحتلة.

إن العامل الرئيس وراء «وجود الظاهرة» الإسلامية من الأصل لا يرجع إلى دوافع سياسية اجتماعية، إنما يرجع بالأساس إلى وجود «كامن ثقافي» قادر على أن يدفعها إلى حيز الوجود دون أن يساهم في تشكيل صورتها، وعليه فإن أسباب الانتشار والتراجع، أو دوافع تبنيها في سياق تاريخي معين لأسباب عنيفة وفى سياق آخر لأساليب سلمية كلها أسباب ودوافع اجتماعية وسياسية لا علاقة لها بالمكون الثقافي. وهنا تكمن أهمية دمج القراءة الثقافية، التي تفسر وجود الظاهرة، مع القراءة الاجتماعية التي تفسر أسباب انتشارها أو تراجعها والصور المختلفة التي تأخذها عنفاً أو سلماً.

سيناريوهات مستقبلية

ويأتي الفصل السابع والأخير للدكتور وحيد عبد المجيد، مساعد مدير مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، رئيس وحدة الدراسات العربية به، وموضوعه «مستقبل العلاقة بين الدولة وأعضاء الجماعة والجهاد بعد المراجعات». وتبدأ الدراسة بتحليل غياب الرؤية المستقبلية عن مراجعات الجماعة والجهاد، لتنتقل بعدها لعرض السيناريوهات الخمسة المحتملة للعلاقة بين أعضاء الجماعتين والدولة المصرية: وأولها سيناريو العودة إلى العنف أو إطلاقهم عنفاً جديداً، وثانيها تشكيلهم حزباً سياسياً، وثالثها سيناريو العمل السياسي غير الحزبي مستقلاً عن الدولة أو بالتعاون معها، بينما يتمثل السيناريو الرابع هو المشاركة في العمل العام عن بعد، ويأتي العمل الدعوي الخالص ليكون السيناريو الخامس والأخير.

ملاحظات

أول الملاحظات على الندوة التي ضم الكتاب أبحاثها، أنها عقدت في الذكرى العاشرة لما يسمى «مبادرة وقف العنف» (1997)، بينما كانت البداية الحقيقية لعملية المراجعة التي قامت بها الجماعة الإسلامية بعد انتهاء المحاكمات التي أعقبت اغتيال الرئيس المصري الراحل أنور السادات مباشرة. ورغم أنها في البداية لم تمتد إلى المبادئ الرئيسة لفكر الجماعتين بشأن العمل المسلح، سواء كان وسيلة للتغيير أو «لدفع الصائل»، إلا أنها وللمرة الأولى أدخلت معيار «الجدوى» بعد أن كانت معنية أولاً وأخيراً بمعيار «المشروعية الدينية».

وبطبيعة الحال، كان لتجربة السجن تأثيرات مختلفة في قيادات الجماعتين، جاءت متفاوتة في حدتها واتجاهها، فبعضهم زادته التجربة تشدداً ووجد فيها مبرراً لمزيد من التمسك بخيار العداء التام للدولة بما يعنيه من تسويغ ممارسة العنف ضدها.

وكانت فترة السجن بالنسبة لبعض آخر منهم فرصة لإعادة وتمحيص المفاهيم والقناعات ومن ثم إعادة ترتيب الأولويات على نحو جديد، وكانت البداية محاولة وضع خطوط أكثر وضوحاً بين «الثابت» و«المتحول» للانطلاق منها لرؤية مغايرة تماماً. ولم تنفصل عملية المراجعة داخل السجن عن مجريات الأحداث خارجه، فكان لبروز شعار «الإسلام هو الحل» (1987)، وتجارب الإخوان المسلمين المستقلين في دخولهم تحالفاً انتخابياً مع حزب الوفد (1984)، ثم دخول الإخوان تحالفاً مستمراً مع حزب العمل (1987)، ودخول بعض الإسلاميين البرلمان، كل ذلك له أثره في طرح أسئلة جديدة عن الواقع السياسي. ومن المفارقات التي تسترعي الانتباه أن جماعة الجهاد المعروفة بأنها أكثر تشدداً من الجماعة الإسلامية كانت صاحبة المبادرة بنقد أحداث أسيوط وتقييمها تقييماً مبدئياً وواقعياً في آن واحد.

وكان أول خطاب علني يصدر عن الجماعات «الأصولية» داعياً لوقف العنف ما صدر عن الجماعة الإسلامية في مارس 1995 وتمثل في بيان ألقاه خالد إبراهيم أمير الجماعة في أسوان أثناء مثوله أمام المحكمة العسكرية.

وفي مطلع العام 2000 نشر المحامي منتصر الزيات، استجابة لاقتراح من الكاتب ممدوح الشيخ، العدد الأول من مجلة فصلية فكرية، حملت اسم «مراجعات»، كما ورد في افتتاحية العدد، وهي تختص بدراسة ظاهرة المراجعات الفكرية داخل صفوف الجماعات المتشددة.

وما تناوله الكتاب الصادر عن مركز الأهرام للدراسات عن حديث المستقبل، انصب بالأساس على الوقائع المحتملة، وهو ما أدى لإغفال القضايا والمفاهيم وتأثيرها في المسار المحتمل مستقبلياً. ويمكننا في النهاية التعرض لمجموعة من الإشكاليات والقضايا التي تطرحها عملية المراجعة أو التي نرجح أن تواجهها في الأفق المنظور، وهي: قضية مشروعية السلطة. وإشكالية قبول الآخر. ومبدئية الموقف من الحريات. والحاجة لعقد اجتماعي جديد. وإشكالية العلاقة مع الغرب. وإشكالية إعادة بناء التصورات.

وتبقى أهم أسئلة المستقبل في ملف الجماعة الإسلامية وتحولاتها، هو الشكل الذي يمكن أن تعمل من خلاله، في ضوء ما يسمح به الواقع، وما تفرضه القناعات في آن واحد.

كتاب:
القطبية هي الفتنة فاعرفوها

المؤلف:
أبي إبراهيم بن سلطان العدناني

مجالس الهدى، 2004

قراءة: محمد أبو الخير

هذا الكتاب من أهم الكتب التي تعبر عن وجهة نظر التيار الجامي المعروف بـ «سلفية المدينة» أو أهل الحديث، خاصة في موقف هذا التيار من التيارات الإسلامية الأخرى، وبخاصة التيار القطبي الذي يشير لما يعرف في المملكة العربية السعودية، بالتيار السروري، وكذلك جماعة التبليغ والدعوة، التي تعرضت لبعض النقد في هذا الكتاب، بينما استأثرت القطبية أو السرورية بالجزء الأكبر منه.

طبع هذا الكتاب أكثر من طبعة، لما لاقاه من ترحيب من أنصار هذا التيار ومناوئيه كذلك، ويمكن تحديد هذا الكتاب ومضمونه في هدف واحد يمثل أساساً فكرياً من أسس الفكر الجامي وهو رفض الحزبية وفكرة الجماعات الإسلامية وكذلك رفض فكرة الإسلام السياسي وخاصة في مفهومه القطبي. ففي البداية يقول مؤلفه عن هذا الهدف الذي سلطه فقط على جماعتين من هذه الجماعات «كثر الكلام في هذه الأيام حول ما يسمى بـ«الجماعات الإسلامية»، وانقسم غالبية المتكلمين فيها إلى قسمين: قادح، ومادح؛ لاختلاف غايات النقد، ولذا أحببت أن أتكلم حول جماعتين منها، لأبين ما أعتقد أنه الصواب، ولأبين بعض الإشكالات التي يستشكلها بعض الإخوة الفضلاء، ولأجيب على بعض التساؤلات التي تدور في أذهان كثير من الشباب، رابطاً الفروع بالأصول التي تنطلق منها تلك الجماعات»[1].

ولأن هذه الجماعات تؤكد على أنها صحوة لاستعادة الإسلام في نفوس الناس، أو لإقامة دولته، يتجه المؤلف مباشرة لتحديد معياره في هذه القراءة النقدية، وهو تحديد الفرق بين الدعوات الباطلة -هكذا بالجمع إشارة للجماعات- ودعوة الحق في تصور مؤلف الكتاب، وهي الشروط والمعايير التي تلح عليها مختلف الجماعات السلفية، من السلفية الجهادية إلى السلفيات الأخرى، شأن السرورية أو الجامية أو غيرها.

وأهمية تحديد هذه الشروط واضحة، وهو أن كل جماعة من هذه الجماعات كما يذكر المؤلف «تدعي التمسك بالكتاب والسنّة، فيا تُرى ما هي الفروق بين هذه الدعوات والدعوة الحق؟». من هنا كان ضروريا لكل منها، ومنها الاتجاه الجامي الذي يعبر عنه مؤلف هذا الكتاب، وهذه المعايير التي يميز بها المؤلف بين دعوة الحق ودعوات أو جماعات الباطل هي معايير ثلاثة:

أولاً: التمسك بالكتاب والسنّة على فهم السلف الصالح: تمييزاً بين دعوة الحق -كما يراها المؤلف- والدعوات الأخرى، يؤكد العدناني أن الدعوات الأخرى لا تتبع الكتاب أو السنّة، ولكن تتبع متمسكة فهم مؤسسيها حيث يقول: «هي متمسكة بفهم مَن أنشأها

1 - أبو إبراهيم بن سلطان العدناني، القطبية هي الفتنة فاعرفوها، ط1 لمجالس الهدى سنة 2004، ص8.

-وقد يدعي هو أو تدعي لنفسها أنها بذلك تتمسك بالكتاب والسنّة- فالجهمية متمسكة بفهم الجعد بن درهم، وجهم بن صفوان، والأشعرية تنتسب لأبي الحسن الأشعري»[2]، تلك الفرق القديمة التي يساويها المؤلف بجماعة التبليغ حين يضيف: «والتبليغية متمسكة بفهم مؤسسها محمد إلياس، والإخوانية بفصائلها -ومنها القطبية- متمسكة بفهم مؤسسها «حسن البنا» و«سيد قطب» و«الهضيبي» وغيرهم، ولكن لم يجب المؤلف عن نفسه، ألا يمكن وصف ما يقوله بتمسك دعوته الحقة كذلك بالكتاب والسنّة، كذلك ادعاء وتأويل للجميع الحق في مثله، يتجاوز الكاتب طريقة الجدل والافتراض هذه ليقرر مبادئه التالية على شكل ثوابت دون أن يشغله ردود الآخرين.

ثانياً: الأخذ عن أئمة الدعوة السلفية في كل عصر: هذا هو الشرط الثاني الذي يحدده المؤلف لدعوة الحق، فأهل الدعوة الحق يتتلمذون على أيدي الأحياء من أئمة الدعوة السلفية، ويقرأون للميت منهم -جيلاً بعد جيل- بخلاف أصحاب الدعوات الباطلة؛ فإنهم أعداء لأئمة السلف، الأحياء منهم والأموات، بل هم خلف كل مخالف لأولئك، وإن ادعوا ظاهراً بأنهم متبعون لهم.

ثالثاً: الاهتمام بالكتب السلفية: فمن سمات الدعوة الحق حسب العدناني، أنهم يقومون بقراءة الكتب السلفية، وحفظها وفهمها وتحقيقها، ونشرها والذب عنها، بخلاف أصحاب الدعوات الباطلة، فإنهم مبغضون لتلك الكتب، بل ومحاربون لها، ولنشرها، وهم ساعون أيضاً لربط أتباعهم بكتب مؤسسي تلك الجماعات فقط.

ولعل الكاتب يشير بذلك لمواقف هذه الجماعات من بعض الرموز السلفية، وتركيزها على رفض التكفير والحرص على وحدة الأمة، أو عدم حديثها في الخلافات، مما يجعلهم بعيدين عن الكتب والمصادر التي تركز على تكريس الخلاف والتعصب المذهبي.

وسنعرض في ما يلي لبعض أجزاء الكتاب التي نراها مهمة وتبين مدى عمق الخلاف بين الاتجاهات الإسلامية والسلفية، فبدأ بجماعة التبليغ والدعوة، التي لم يولها الكثير من النقد، مكتفياً بانتقادات سابقة لها كتبها الجاميون في نقدها، شأن حمود بن

2 - المرجع السابق، ص9.

عبد اللطيف التويجري وعدد من الفتاوى ضدها، ولكن أشار الكاتب إلى نقطة مهمة يسميها «كلمة السر عند التبليغيين»، وهي بينما تمثل العيب الكبير لدى الجاميين والسلفيين، تمثل الميزة الأكبر عند التبليغيين.

يقول المؤلف مخاطباً قارئه بعد أن عرض لما يعرف بالأصول الستة عند التبليغيين: «لا بد أن تفهم أخَي أن لهذه الأصول الستة كلمة سر، إذا فهمتها استطعت -بإذن الله تعالى- أن تفهم جميع أقوال وأفعال هذه الجماعة، عندما ترجع بتلك الأقوال والأفعال إلى كلمة السر التي قامت عليها أصولهم الستة». وكلمة السر عند التبليغ هي: «أن كل شيء يسبب النفرَة، أو الفُرقَة، أو الاختلاف بين اثنين -ولو كان حقاً- فهو مبتور، مقطوع، ملغى من منهج الجماعة». فرفضها لفكرة الحسم والجرح والتعديل هي العيب الأبرز في التبليغ من وجهة نظر الكاتب، لأنها بذلك تشرعن للباطل وللخطأ لعدم تبيينها لها، ومن هنا يأتي عدم اهتمامها بعقيدة السلف أو منهجهم، بل ورفض وكراهية بعض علمائها لهم، كما يذكر المؤلف وينقل عن التويجري في كتابه «التحذير من جماعة التبليغ».

وكتدليل على تأثير كلمة السر هذه في منهج جماعة التبليغ يستشهد العدناني بالموقف من الأصل الأول من أصولهم الستة، حيث يقول مخاطباً قارئه: «لنأخذ الأصل الأول من أصول هذه الجماعة وهو: تحقيق الكلمة الطيبة «لا إله إلا الله». هل تدري ما معنى تحقيق الكلمة الطيبة «لا إله إلا الله»؟ فتحقيق التوحيد، حسبما ينقل عن الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، رحمة الله عليه، في فتح المجيد، هو تخليصه وتصفيته من شوائب الشرك والبدع والمعاصي». وينتقد العدناني جماعة التبليغ في قولها بأن «العلم نوعان: علم فضائل، وعلم مسائل» وهو ما يجعلهم يهملون مسائل العلم حيث يرونها منتجة للجدل والخلاف، مركزين على ما يرونه ثمارها في الفضائل، وهو ما أنتج هذا المنهج الذي يحدده المؤلف في ما يلي: «عدم الإنكار على متعاطي المعصية المجاهر بها بينهم، فلا ينكرون على شارب الدخان ونحوه، بل ربما أعانوه على الحصول عليه أو اشتروه له، وكذا شارب الخمر، ورُبما حملوا له زجاجته، وإذا أراد حلق لحيته أعطوه الموسى. أو ذهبوا به إلى الحلاق... وهكذا. قد تقول يا أخي هذه مبالغة». ولأن العدناني في كتابه هذا لم يولِ التبليغ الجزء الأكبر من نقده وبحثه، فإنه يحيل قارئه إلى «الكتب التي انتقدتهم» كي يرى العجب العجاب.

ويذكر الكاتب من انتقاداته لجماعة التبليغ ما يلي:

1 - صدهم عن علم المسائل وأنه وظيفة علماء كل بلد يخرجون إليها.

2 - تفضيل الداعية على العالم عند التبليغيين: فهو يرى أن هذه الجماعة تفضل الداعية على العالم، وهو ما يراه غير صحيح، ولكن لا يشير لتحفظ الجماعة على هذا الاتهام.

القطبية أو جماعات الإسلام السياسي

وبعد أن وجه المؤلف بعض النقد لجماعة التبليغ كما عرضنا سابقاً، يفرد الجزء الأكبر من كتابه لنقد «القطبية» التي يماثل بينها وبين جماعات الإسلام السياسي الأخرى، وقد بدأ العدناني هذا الجزء بتأكيده على أن هذه المجموعات تعتبر جماعة المسلمين غير موجودة، وكذلك دولة الإسلام، وهو ما تراه الجامية خطراً داهماً وفتنة ينبغي معرفتها، حيث إنها تنكر إسلامية الدول التي تطبق الشريعة شأن المملكة العربية السعودية، وهو ينقل عن سفر الحوالي قوله: «فقد ظلت دولة الخلافة قائمة قروناً تزيد على ثلاثة عشر قرناً من الزمان، تحميها القلوب قبل الأيدي، وتحميها الدعوات قبل المعارك والضربات»، ولكنها بعد ذلك اختفت مما يوجب الخروج على الأنظمة القائمة والانقلاب عليها، وهو ما يمثل تمهيداً لصعود الحركات العنفية والخارجة.

وينتقد المؤلف ما قاله سلمان العوده في شريط له بعنوان: «لماذا يخافون من الإسلام»، حيث سئل: لا يخفى عليكم نظام الحكم في ليبيا، وما فيها من محاربة للإسلام والمسلمين، فما هو واجب المسلمين هناك؟ أوَيَفرون بدينهم؟ فأجاب بقوله: . «هذا في كل بلد...». اهـ. وهو ما يتحفظ عليه المؤلف الذي يرى في هذا الموقف اجتزاءً واختزالاً لموقف دولة الإسلام السعودية التي قامت على التحالف الوهابي السعودي[3].

وينتقد كذلك الكاتب ما قاله سفر الحوالي في شرح الطحاوية رقم (2/266):

3 - المرجع السابق، ص 30 وما بعدها.

«فشوقنا كبير أن تكون أفغانستان النواة واللَبِنَة الأولى للدولة الإسلامية، وما ذلك على الله بعزيز». هذا المنطق السياسي الذي يرى جماعة المسلمين غائبة وكذلك دولة المسلمين غائبة، هو ما يرفضه التيار الجامي الذي يمثله مؤلف هذا الكتاب، ورغم أهمية هذه النقطة وجوهريتها إذ تحرر الإسلام من وطأة السياسة التي سيطرت عليه منذ عصر الفتنة، ليعود ديناً شاملاً ومنهجاً أخلاقياً وروحياً وعقدياً قبل أن يكون سياسياً كما اختزلته القطبية، في مقولة الحاكمية، التي جعلتها أخص عقائد الألوهية، رغم أنها لم ترد في نص ديني سابق على النص القطبي والمودودي، فضلاً عن تراث الأسلاف.

ولكن ما يريده مؤلف هذا الكتاب ليس رفض الحاكمية من منظور ديني، ولكن رفض الفتنة ووجوب الطاعة لأولياء الأمر وخاصة حيث تكون دعوة الحق من وجهة نظره وهي الدعوة السلفية الوهابية.

وبعد ذلك اتجه المؤلف لتحديد وسائل هذه الجماعة في الدعوة والتنجنيد وهي وسائل ثلاث فصل في نقد كل منها، وهي تأكيدهم على المعاني الآتية: العدل والإنصاف -فقه الواقع- التثبت، ويرى العدناني أنها تعرض على الناس في ثوب مجمل حتى لا تتضح، فالإجمال هو كلمة السر عند القطبيين، وهو ما يعبر عنه العدناني بقوله الخطابي لقارئه: «إن هذه الوسائل تُعرَض على المدعويين والقراء بثوب مُجْمَل، في غاية من الإجمال، وهذه هي كلمة السر عندهم، كما بينت لك من قبل كلمة السر عند جماعة التبليغ، فتنبه، حتى يتسنى لهم التوفيق والجمع بين الموافق والمخالف، فإذا حصل ذلك تكونت لهم جماعة المسلمين».

ويتتبعها واحدة واحدة فيقول عن العدل، ويشير هنا إلى عدم جرح الجماعات الإسلامية الأخرى، وعدم اتهامها في دينها وعقيدتها، أن هذه وسيلة القطبية» لإدخال الجماعة الإسلامية في جماعة واحدة، أطلقوا عليها. «أهل السنّة الجماعة»، وأَطلَق عليها غيرُهم. «القطبية». ولست أعلم هل يريد مؤلف الكتاب إخراج هؤلاء من إطار أهل السنّة والجماعة أما ماذا؟ أم أنها فتنة فقط كما عبر عنوان الكتاب، ولكن يبدو أن المرجح الاحتمال الأول وهو إخراجهم حيث يقول في موضع آخر من هذا الكتاب: ««اعلم -أخي الكريم- أن

الخلاف بين الجماعات الإسلامية ليس من باب الخلاف السائغ، أو خلاف الفروع، إنما هو من خلاف التضادّ والخلاف في الأصول».

أما الوسيلة الثانية وهي فقه الواقع فلها هدفان الذي يكشفهما العدناني لقارئه هما حسب تعبيره:

1 - رفع مَنْزلة دعاتهم إلى مصاف الأئمة والعلماء، والحط من شأن العلماء، لأنهم لا يفقهون الواقع.

2 - ترويج ما يقولونه من شائعات، وتقريرات، وتصورات لأنهم أوهموا الناس بأنهم أهل التثبت، وفي الوقت نفسه للدفع عن جماعتهم وأفرادهم ودعاتهم، كل ردّ ونقد -ولو كان حقا محضاً- إذا وُجه إليهم.

ولتأسيس موقفه من «الإجمال» كلمة السر عند القطبية سلفياً. يبين المؤلف موقف السلفية من المواقف المجملة، والتي يراها سمة أهل البدع دائماً، ويؤكد أن الخلاف بين دعوة الحق ودعوات الباطل (الجماعات الأخرى) ليست اختلاف تنوع أو خلافاً في الفروع ولكنها خلاف تضادّ وخلاف في الأصول، ويقول: «ليس الخلاف بيننا وبين الجماعات من باب نقل الشخص من المنزلة المفضولة إلى المنزلة الفاضلة، وكذا العكس، بل نحن نحاول نقله من الضلالة إلى الهدى، ومن البدعة إلى السنة، ومن الشرك والكفر إلى التوحيد والإيمان».

وبعد ذلك يتجه الكاتب للتمثيل على مواقف جماعات الإسلام السياسي من خلال عدد من المسائل مثل مسألة التقريب بين السنّة والشيعة، التي تولى ركبها الإخوان المسلمون، حسب تعبير الكاتب، وهو يجعل التقريب بين الجماعات السنّية الإسلامية في نفس المرتبة نظراً لخلافات كبيرة في المنهج والاعتقاد.

ويعقد الكاتب فصلاً من كتابه بعنوان «في أقوال القطبية في الثناء على الجماعات الإسلامية المختلفة ودعوة تلك الجماعات للانضمام إلى جماعتهم»[4]، وهو يكشف فيه

4 - المرجع السابق، ص 66 وما بعدها.

عن وسيلة التثبت ويناقش في ذلك بعض السروريين في رسائل وكتب لهم، فمما مثل به «فمن الرسائل: رسالة أحمد بن عبد الرحمن الصويان بعنوان: منهج أهل السنة والجماعة في تقويم الرجال ومؤلفاتهم، وهشام بن إسماعيل الصيني في رسالة بعنوان: منهج أهل السنّة والجماعة في النقد والحكم على الآخرين. وسلمان العودة في كتابه وشريطه: «من أخلاق الداعية»، وزيد الزيد في رسالته: «ضوابط رئيسة في تقويم الجماعات الإسلامية»، والمقطري في: «قواعد الاعتدال لِمَن أراد تقويم الجماعات والرجال»، وغيرها كثير»[5].

كما ناقش في فصل آخر «في ذكر بعض الأفكار والأقوال والأفعال الغريبة عند جماعة الإخوان المسلمين»، وبالخصوص موقف الإخوان من الشيعة الذين يدعوهم المؤلف دائماً بالرافضة، ويقول عن هذا الموقف: «وأما بالنسبة لموقف جماعة الإخوان المسلمين من الرافضة، فهو موقف موحد، قائم على التقريب بين السنّة والشيعة، وهذا الموقف هو موقف «البنا» و«شلتوت» و«أبي زهرة» و«الغزالي» و«التلمساني» و«فتحي يكن» و«أنور الجندي» و«عبد الكريم زيدان» و«الشكعة» و«خلاف» و«البهنساوي» و«سعيد حوا» و«وافي الأعظمي» و«المودودي» و«الندوي» و«الغنوشي» و«حسن أيوب» و«الترابي» و«عز الدين إبراهيم» صاحب كتاب علماء المسلمين وموقفهم من الثورة الشيعية، وغيرهم»[6]، وهو ينقل عن هذا الكتاب بالخصوص هذه المواقف.

فيذكر عن عمر التلمساني المرشد الثالث للإخوان المسلمين تأكيده على موقف الإخوان التقاربي من الشيعة في قوله نقلاً عن كتاب عز الدين إبراهيم قوله: «وفي الأربعينات -على ما أذكر -كان السيد «القُمي» -وهو شيعي- يَنْزِل ضيفاً على الإخوان في المركز العام، ووقتها كان الإمام الشهيد يعمل جاداً على التقريب بين المذاهب، وسألناه يوماً عن مدى الخلاف بين أهل السنّة والشيعة؟ فنهانا عن الدخول في مثل هذه المسائل الشائكة، فقال: اعلموا أن أهل السنّة والشيعة مسلمون، تجمعهم كلمة «لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله» -هكذا-... [7]. ويذكر ممثلاً كلاماً للشيخ الغزالي في كتابه الإسلام والاشتراكية يقول

5 - المرجع السابق، ص35.

6 - المرجع السابق.

7 - المرجع السابق، ص71.

فيه: «إن الإسلام أخوة في الدين واشتراكية في الدنيا»[8]. وقوله: «إن عمر كان أعظم فقيه اشتراكي تولى الحكم». وقوله: «إن أبا ذر كان اشتراكياً، وإنه استقى نزعته الاشتراكية من النبي عليه الصلاة والسلام»[9].

ثم يعلق العدناني قائلاً: فانظر أخي المسلم إلى هذا الكذب على الله وعلى رسول الله، وعلى صحابته رضي الله عنهم أجمعين، فلا حول ولا قوة إلا بالله. فماذا سيصنع الغزالي بقوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مرِيئاً﴾ (النساء: 4)[10].

ويوحي الكاتب بعلاقة مباشرة وقوية بين القطبيين والثورة الإسلامية في إيران، فينقل قول الغنوشي: «إن الاتجاه الإسلامي الحديث تبلور، وأخذ شكلاً واضحاً على يد «الإمام البنا» و«المودودي» و«قطب»، و«الخميني»، ممثلي أهم الاتجاهات الإسلامية في الحركة الإسلامية المعاصرة»، ومثله ينقله عن المودودي حيث يقول: «إن ثورة الخميني ثورة إسلامية، والقائمون عليها هم جماعة إسلامية، وشباب تلقوا التربية الإسلامية في الحركات الإسلامية، وعلى جميع المسلمين عامة والحركات الإسلامية خاصة أن تؤيد هذه الثورة كل التأييد، وتتعاون معها في جميع المجالات». انظر الشقيقان «وكذلك عن أمير الجماعة الإسلامية في باكستان ميان طفيل محمد الذي يعتبر الخميني قائد المسلمين في العالم كله، وأسعد جيلاني أمير الجماعة الإسلامية في مدينة لاهور، وكذلك نصاً من محاضرة لعمر عبد الرحمن المرشد الروحي للجماعة الإسلامية المصرية الذي يرى أن كل طاغية مصيره مع المؤمنين هو نفس مصير الشاه مع الثورة الإسلامية في إيران، التي كانت مظهراً من مظاهر العز والقوة والمجد[11].

ثم يتتبع إمام هذه الجماعات تحديداً سيد قطب، وينقل عن علي عشماوي عدم صلاته للجمعة، التي كان لا يراها فقهاً في ظل غيبة الخلافة، يقول العدناني: «وهذا هو إمامهم سيد قطب يترك صلاة الجمعة، كما ذكره علي عشماوي في كتابه «التاريخ السري

8 - المرجع السابق، ص73.

9 - المرجع السابق.

10 - المرجع السابق.

11 - المرجع السابق، ص 74 ، 75.

لجماعة الإخوان المسلمين» (ص112)، حيث قال: «... وجاء وقت صلاة الجمعة، فقلت له: دعنا نقم ونصلي، وكانت المفاجأة أن علمت -ولأول مرة- أنه لا يصلي الجمعة. وقال: إنه يرى -فقهياً- أن صلاة الجمعة تسقط إذا سقطت الخلافة، وأنه لا جمعة إلا بخلافة... »[12].

ثم يقول العدناني: «وهذا -أخي الكريم- غيض من فيض. ومع تلك الطامات والانحرافات والضلالات من الكذب على الله والتحريف لشرعه وسب أنبيائه وتنقصهم والطعن في صحابة نبينا عليه الصلاة والسلام، يبقى هؤلاء أئمة وقادة، ودعاة، وعلماء واقع، فكلما ازدادوا ضلالاً، ازدادوا في أعين تابعيهم رفعةً وعلوا... فهل رأيت -أخي الكريم- انتكاس القوم في مفاهيمهم؟... إذاً فاحمد الله على المعافاة والسلامة»[13].

وبعد ذلك تناول العدناني موقف جماعة الإخوان المسلمين من الأحزاب العلمانية وغيرها[14] ويذكر أن مؤسسها حسن البنا قال أمام لجنة التحقيق البريطانية الأمريكية -لبحث قضية فلسطين- إنه لا يريد أن يتحدث عن مشكلة فلسطين من النواحي السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، فقد طال فيها البحث، ولا حاجة إلى تكرار ما قيل. . والناحية التي سأتحدث عنها؛ نقطة بسيطة من الوجهة الدينية. . فأقرر أن خصومتنا لليهود ليست خصومة دينية، لأن القرآن الكريم حضّ على مصافاتهم، ومصادقتهم، والإسلام شريعة إنسانية قبل أن يكون شريعة قومية، وقد أثنى عليهم، وجعل بيننا وبينهم اتفاقاً»[15].

وينقل المؤلف نصوصاً شبيهة لعدد من قيادات ومفكري القطبية ترى أن الموقف من اليهود والمسيحيين والخصومة معهم سياسية وليست دينية، ويلح المؤلف على أنها دينية كما أكد القرآن ويورد في سبيل ذلك عدداً كبيراً من النصوص، منها قول الشيخ مصطفى السباعي: فليس الإسلام ديناً معادياً للنصرانية، بل هو معترف بها مقدس لها... والإسلام لا يفرق بين مسلم ومسيحي، ولا يعطي للمسلم حقاً في الدولة أكثر من المسيحي، والدستور سينص على مساواة المواطنين جميعاً، في الحقوق والواجبات، ثم أقترح أربع مواد:

12 - المرجع السابق، ص75.
13 - المرجع السابق، ص75.
14 - المرجع السابق، ص76.
15 - المرجع السابق، نقلاً عن: «الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ» (1/409-410).

1 – الإسلام دين الدولة الإسلامية.

2 – الأديان السماوية محترَمة ومقدسة.

3 – الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية.

4 – لا يحال بين مواطن وبين الوصول إلى أعلى مناصب الدولة بسبب الدين أو الجنس أو اللغة[16]، ويعقب العدناني قائلاً: «سبحان الله. أرأيت لو أن نصرانياً تولى سدة حكم المسلمين فإنه والحال هذه سيكون حاكماً شرعياً -في زعمهم- لا يجوز الخروج عليه، فما بالهم يجيزون الخروج على حكام المسلمين وهم لم يبلغوا مبلغ أولئك؟»[17].

يتتبع الكاتب بالخصوص الصويان والزيد في دراستيهما اللتين رفضا فيهما الجرح والتعديل والاتهامات المتبادلة بين الإسلاميين، داعيين للتعاون والاحترام بينهما، ويرفض أدلتهما مصراً على كشف هذه القطبية التي يراها فتنة كبيرة، وما بين دعوة الحق ودعواتها حاجز كبير هو الحاجز بين الصحة والصواب وبين الحق والباطل.

كلمة أخيرة

تغلب على الكتاب صفة الخطابة والإنشائية، ولا يناقش الكاتب أطروحات مخالفيه من دعاة ومنظري الإسلام السياسي من داخلها، ولكن من خارجها، مصراً على قناعاته، وعلى التمييز الفاصل والحاسم بين الدعوة السلفية وأدعيائها، رغم أن هذا هو نفس ما تدعيه كل جماعة من هذه الجماعات لنفسها، حتى مقولاتها التي تبدو واقعية وبراجماتية من قبيل التقريب بين المذاهب أو فقه الواقع أو ما شابه، فقد أوجدوا لها دعما وأسانيد من التراث السلفي السابق.

ولكن الأخطر في رأينا في هذا الكتاب الذي يعدّ نصاً مهما في أدبيات الجاميين هو أنه تشبيه أو اعتقاده الجماعات الإسلامية بالفرق الدينية في التاريخ الإسلامي القديم، وإخراجه لها من دعوة الحق.

16 – المرجع السابق، ص77.

17 – المرجع السابق.

كتاب:

إصلاح التعليم في السعودية

غياب الرؤية السياسية وعجز الإدارة التربوية

المؤلف: د. أحمد العيسى(*)

دار الساقي، 2009

قراءة: فهد الشقيران

مشكلة التعليم في العالم العربي ليست جديدة، فمنذ افتتحت مؤسسات التعليم النظامي في مرحلة «الاستقلال» والمجتمعات تعيش حالة من الارتباك تجاه تلك المؤسسات ومناهجها. ولعل الموقف من التعليم النظامي كان متشابهاً ليس فقط في منطقة الخليج بل في العالم العربي كله، ذلك أن فكرة التعليم النظامي فكرة ذات طابع استنفاري. صحيح أن معارضة التعليم لم تكن معارضة واعية في بادئ الأمر، لكن الجذور الأساسية التي قادت بعض المجتمعات للوقوف ضد فكرة التعليم النظامي، كانت تستند على مبررات لها سياقاتها التاريخية والاجتماعية.

(*) الدكتور أحمد العيسى، كاتب سعودي، مدير جامعة اليمامة في الرياض، وعضو في عدد من هيئات ومجالس التعليم المحلية والدولية، صدر له أيضاً «التعليم في المملكة العربية السعودية، سياساته ونظمه واستشراف مستقبله».

يقع كتاب «إصلاح التعليم في السعودية» في 157 صفحة، وزع محتواه على أربعة فصول، تحدث فيها الكاتب عن إصلاح التعليم في السعودية، حيث عرج على أبرز مناطق التعثر في التعليم في السعودية، كما ركز على الدور الذي لعبه الفكر الديني في توجيه استراتيجية التعليم في المملكة. وبحسبه فإن «نظام التعليم في المملكة يصلح لتخريج كتَبَة للمستوى الخامس في الوظيفة الحكومية، أما من شب عن الطوق وأصبح من قادة المستقبل، من العلماء والمفكرين ومن رجال الأعمال ومهندسي الاقتصاد الجديد، ومن علماء الذرة وعلماء الفضاء، ومن مهندسي تقنيات النانو ومبرمجي الأقمار الصناعية، ومن معلمي الإبداع والتفكير الناقد ومن اللاعبين الكبار في ساحة التنافسية الدولية، فهم استثناء وصلوا بطرق استثنائية، بجهد ذاتي أو دعم اجتماعي أو بتعليم حر في مكان ما من العالم، لكنهم بالتأكيد لم يكونوا ثمرة نظام تعليمي متخلف، لا يزال يجبر التلميذ الصغير على حمل حقيبة ثقيلة على ظهره كل صباح، ويعود بها بعد الظهر، ولم يتغير شيء سوى وريقات من هنا وهناك، تحتوي على أسئلة تبحث عن إجابات مكرورة يُلقى بها الطالب وهو يتثاءب»[1].

ومعلوم، لقد قُرِئ هذا النوع من الأنظمة التعليمية على أنه اجتراء اجتماعي غريب للانشقاق عن نُظُم «التعليم في المسجد» وهذا ربما ساهم في تصعيد المواقف الاجتماعية آنذاك ضد التعليم، غير أن ذلك الخوف ساهم في رسم تطمينات رئيسية على مستوى صياغة المناهج، أو على مستوى مسار التربية والسلوك، وهذا ما زرع الطمأنينة في مجتمعات تتشابه في موقفها من الاجتماع في مكانٍ للتعليم هو غير «المسجد»، ويسمى «مدرسة»، تلك كانت البداية[2].

ذلك التأسيس بقي طويلاً خارج مساحات التحرير الإعلامي أو التدوين التاريخي، واستمرت مؤسسات التعليم العربية في زرع التطمينات ومنح الضمانات على حساب مواكبة المستجدات في مجالات التعليم -ليس فقط على المستوى السلوكي والتربوي- وإنما حتى على المستوى العلمي نفسه، لقد أصبح «التعليم» ثابتاً لا يمكن المساس به، وذلك بسبب

1 - الكتاب، ص9.

2 - انظر كتاب الصادق النيهوم «الحديث عن المرأة والديانات» من مطبوعات دار الانتشار العربي عام 2002، وفيه يتحدث عن بدايات التعليم في العالم العربي، وعن التوتر الذي شاب تلك المرحلة، خاصةً وأن التعليم وسع الهوة بين الجيل القديم والجيل الجديد، لدرجة جعلت النيهوم يستدل بمقولة براتراند راسل عن تنافي الأجيال وخلاصتها: «أن الجيل اللاحق يعبر عن رفضه لحكم الجيل السابق».

طغيان حالة التوجس من تلك المؤسسات المغلقة، التي تخشى المجتمعات على أفكار أبنائها منها، في بعض البلدان تم تجاوز هذا الهاجس، فأدخل تعليم الفلسفة في الصفوف الأساسية، كما تم إدراج الكثير من المواد الفنية والعلمية، التي تساعد على إدخال الطالب في إيقاع العصر بكل مستجداته وعواقبه ومصائره.

من أدقّ المهام الحكومية والاجتماعية الرئيسية في هذه المرحلة العمل على رسم استراتيجية تقوم على إنهاء الهاجس الرئيسي القديم، وذلك عبر تجاوز مرحلة «الطمأنة» إلى مرحلة «التعليم» على عكس ما نشاهده أحياناً في استراتيجيات بعض الوزارات التي تركز على الجوانب الضيقة من الأدوات التربوية، وتغرق في مناقشة أمور كان من المفترض أن يتم الانتقال إلى ما بعدها، وهذا هو سرّ تضخم آثار التعليم السلبية، وتحوله إلى مكان لإنتاج وتكرير الأفكار الثقافية الخاطئة، وآلة لتحويل المجتمع إلى نسخ مريضة مكررة ومتشابهة تختلف فقط في مستوى تضخم المرض واستفحاله.

كان لدى النقاد صورة واحدة من النقد هي «المناهج»، التي رأى بعضهم حاجتها إلى الإصلاح والتطوير، لكن هذا الطرح أدى إلى تأخر تطوير تلك المناهج، وذلك لارتباط نقدها بمرحلة مكافحة الإرهاب، الأمر الذي جعل طرح فكرة التصحيح في المناهج متوافقة مع التصعيد الغربي ضد المسلمين؛ ذلك الاحتكاك أجّل الطرح الحقيقي الذي يجب أن يشمل مآلات تدوين المناهج بطريقته الحالية، وذلك بسبب صعود وتيرة «التوجس» التي ارتبطت بالتعليم منذ تأسيس أول مدرسة، هذا مع كون المناهج ليست هي التي تشكل الذهنية الأساسية للمتلقي، بل ربما كان الدور البارز للمعلم الذي يتحكم في طرح المعلومة وإدارتها، وتأويلها وشرحها، وإذا كان المدرس جزءاً من المجتمع في ثقافته، فإن الإشكالية ليست في المناهج بالذات، وإنما في طبقات فكرية صلدة، تحتاج إلى الكثير من التحرير والتنقيب، من أجل الإسهام في نقل التعليم إلى الحقبة التالية، بعد أن بقي طويلاً في الحقبة الأولى التي بدأ التعليم بها.

يجسد التعليم في عمقه فضيلة «الحوار العمومي» الذي اخترعه الإنسان منذ القدم، وهو ما أطلق عليه عند اليونان بـ «الحوار المتعقل» وهو الحوار الذي ينبع من أسئلة

فطرية، تحاول إيجاد فكرة عن موضوع، أو وصف لظاهرة، منذ عصر هيراقليطس الذي كان معلماً بالأساس، يدل على هذا تفسيره لكلمة «اللوغوس» فهو فسرها بشرح أقرب إلى كلمة «درس» ومعلوم أن الدرس هو الشيء الذي يقال لكثيرين من أجل الجميع، وهو «الحوار المتعقل» الذي رأى هيراقليطس وجوب وضع «مدرسة خاصة له». وإذا كان التعليم يعتمد على التلقين فحسب، من دون إدراج الحوار العمومي ضمن المنهج، فإن آثار التعليم ستكون سلبية ومحدودة، ففكرة التعليم لا تعني إقامة مؤسسات من أجل حشو الأذهان بالمعلومات، وإنما تعني في معناها الكبير شحذ ذهن المتلقي من أجل تحريضه على اكتشاف مكانه من المجتمع والعالم، وتهيئة المناخ الهادئ الذي يساعده على اكتشاف موهبته وطاقته، كما يرتبط التعليم في جزء جوهري منه بفتح الطريق أمام المتلقي، ليصبح عضواً فاعلاً في مجتمعه، كما يمكن أن يساهم التعليم في زرع القدرة داخل كيان الطالب، من أجل التغلب على مشكلات الحياة، وعلى حد تعبير موريس بلانشو: «الشكل الذي يتخذه الفكر في تقصي ما يبحث عنه يرتبط غالباً بالتعليم»[3].

إن «الهواجس» هي التي تعيق بناء الكثير من صروح التغيير، على مستوى التعليم بالذات، ذلك أن النقلة التاريخية في التعليم حدثت عندما عبر عنها الملك عبد العزيز في كتاباته، حيث كان التعليم بالنسبة له هو الأساس ومحور الارتكاز لتشييد أي تغيير أو إقامة أي مشروع اجتماعي جديد، ولعل ذلك الاهتمام التاريخي لم ينضب مع تصاعد أهمية تطوير التعليم، وأصبح مشروع التعليم ماثلاً للعيان، المهم أن تتبخر تلك الهواجس، التي لم يكن لها أي مبررٍ حقيقي، وأن نتجاوز مرحلة استخدام التعليم للتنافي بين التيارات وأصحاب التوجهات، لننتقل إلى مرحلة «توطين التعليم»، لتصبح قضية التعليم ليست وسيلة للتصادم بين الخصوم، وإنما قضية اجتماعية يساهم الناس في رسم معالمها، من أجل الانتقال إلى عصرٍ معرفي مشرق.

حينما يتم توطين التعليم تنتهي «الهواجس» التي أعاقت تطور التعليم وأخرت مسيرته. لهذا فإن إصلاح التعليم لم يكن خارج كل البحوث التي تتحدث عن الإصلاح في

3 - انظر كتاب موريس بلانشو «أسئلة الكتابة» من منشورات دار توبقال للنشر الطبعة الأولى عام 2004، ترجمة نعيمة بن عبد العالي وعبد السلام بن عبد العالي.

العالم العربي، ولعل الكتاب الذي بين أيدينا في هذا العرض يأتي ضمن هذا السياق، حيث يطمح المؤلف إلى إيجاد رؤية تجمع بين إرادة الإصلاح والنقد المتزن للتعليم، وهو ما سنتبينه خلال العرض للكتاب الذي يعتبر من أهم الكتب التي تتحدث بشكلٍ أكاديمي عن إصلاح التعليم في السعودية.

يُعرف المؤلف كتابه بأنه «عبارة عن نقد لنظام تعليمي مخفق. . الكتاب قراءة نقدية، لأسباب إخفاق النظام التعليمي في المملكة، في إنتاج أجيال قادرة على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل، تحديات عصر العولمة والانفتاح الثقافي والفكري، والتقدم العلمي والتكنولوجي، عصر انهيار الحواجز الجغرافية والسياسية، عصر الذرة والغزو الفضائي وعلم الجينات والأسلحة البيولوجية والكيميائية، عصر المنافسة الشرسة على الساحة الدولية، علمياً واقتصادياً وسياسياً... عصر نهاية التاريخ»[4].

لا يخفي المؤلف أن الكتاب ربما تغلفه نظرة متشائمة للوضع التعليمي في السعودية، حيث يرى أن آلية النظام التعليمي في السعودية مخفقة، لدرجة جعلته يعترف بمستوى التشاؤم الذي صبغ طرح الكتاب، فهو يحدد «إنه كتاب فكري ونقدي أكتبه بلغة عاطفية نابعة من القلب صادقة في مباشرتها، وإن غلفتها نظرة متشائمة، متصادمة مع الواقع، هي نظرة تستند إلى العقل والوعي الشاملين، لا تهتم كثيراً بمعايير التاريخ أو الجغرافيا أو الأرقام أو ما له صلة بدقة الإحصاءات المسبقة، وإنما هو كتاب قبل هذا يحمل في ثناياه كثيراً من البوح والشكوى والنقد الذي يبدو قاسياً في الأغلب الأعم، إن هذا الكتاب يحوي كذلك رؤىً وأفكاراً قد يصلح بعضها للعقد الثاني من القرن الحادي والعشرين»[5].

يبدأ المؤلف بناءه النقدي متكئاً على ما رآه حقيقة ناصعة، فهو موقن بأن «ضعف التعليم في المملكة حقيقة لا جدال فيها، ومن أراد أن يجادل في قضية محورية، وهي التسليم بضعف النظام التعليمي في المملكة، فأقول له لا تقرأ هذا الكتاب فهو كتاب يؤمن أساساً بهذه الحقيقة»[6].

4 - الكتاب، ص10.

5 - المرجع السابق، ص11.

6 - المرجع السابق، ص11.

يربط المؤلف بين النمو السكاني والتحديات التي تواجه المسؤولين عن التعليم في السعودية، فـ «في بلدٍ يعتبر النمو السكاني فيه من أعلى المعدلات العالمية، يتجه أكثر من ثلث السكان كل صباحٍ إلى مقاعد التعليم، مما يؤكد على ضخامة المسؤولية الملقاة على النظام التعليمي في توجيه مستقبل البلاد، فقد جاوز عدد الطلاب والطالبات في مراحل التعليم العام خمسة ملايين طالب وطالبة، يدرسون في أكثر من ثلاثين ألف مدرسة»[7].

ينتقد المؤلف تشتت هوية النظام التعليمي في السعودية، الذي قام بالأساس على «محو الأمية» غير أنه لم يتجاوز هذه الاستراتيجية، فيقول المؤلف: «هوية النظام التعليمي وفلسفته الأساسية الداخلية، قد تشتت في غير اتجاه نتيجة لسنوات طويلة من التعديل والتطوير والتبديل التي مست المكونات الاساسية للنظام التعليمي، فقد تاهت فلسفة التربية في النظام التعليمي السعودي، ولم تستطع إيجاد الصيغة السحرية للمواءمة بين قيم المجتمع وثقافته»[8].

وإذا كانت استراتيجيات التعليم الناجحة في كل أنحاء العالم تقوم في صلبها على رؤى وفلسفات مدروسة ومعروفة؛ فإن أحمد العيسى في مؤلفه هذا ينتقد الغياب المطبق لفلسفات التعليم، والغموض الممض «ليس واضحاً اليوم ما هي فحوى الفلسفة التي يعتمدها النظام التعليمي في المملكة، فوثيقة سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية -تحديداً- والتي صدرت في عام 1389هـ/ 1968م لا تزال تمثل الوثيقة الرسمية الوحيدة المعتمدة للنظام التعليمي، لكن التطورات... وبرغم ذلك فإن الوثيقة لها حضور في السجال الفكري -على أقل تقدير- حيث إن بعضهم ينظر إليها وكأنها نص ديني مقدس يحرم نقده أو تغييره»[9] يشير إلى وثيقة سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية، والتي تم اعتمادها بقرار من مجلس الوزراء رقم 779 في 16 رمضان 1389هـ/ 26 نوفمبر (تشرين الثاني) 1969م.

7 - المرجع السابق، ص16.

8 - المرجع السابق، ص18.

9 - المرجع السابق، ص19.

وإذا كان الجدل حول «المناهج» وتغييرها في السعودية قد أخذ صفة التنافي بين التيارات المختلفة؛ خاصةً بين الليبراليين والإسلاميين، فإن المؤلف يخرج عن كل ذلك الجدل ليتحدث عن أولية من المفترض أن تكون محل اعتراف من الجميع، حينما يتحدث عن أن المناهج ليست مقدسة، وكأنه ينتقد ممارسة التقديس العملي للمناهج الذي طبق في السعودية عملياً، وإن تم إنكار قدسية المناهج نظرياً، فيكتب مستطرداً حول هذا المحور: إن المنهج الدراسي سواء أكان بهذا التعريف إنما يتخذ في النظام التعليمي السعودي صفة الثبات إلى حد القدسية، حيث يفرض النظام على المدارس والمعلمين الالتزام بالكتاب المدرسي، والتقيد بما تمليه الوزارة وإدارات التعليم من تعليمات.

لهذا حرصت الوزارة على إنشاء إدارات ضخمة للإشراف التربوي، التي أصبحت كالشرطة التربوية، لتتأكد من خلال زيارات المدارس وحضور بعض الحصص الدراسية أن المعلمين قد دونوا في كراساتهم ما يسمى بالتحضير للموضوعات التي تشملها الكتب الدراسية، ومن هنا تبدو عملية التقويم التي يقوم بها المشرفون التربويون أشبه ما تكون بمحاضِر الشرطة المدونة، التي تشير إلى أن هذا المعلم قد تقيد بموضوعات المنهج، وأنه قد أنجز من هذه الموضوعات ما يمكنه من إكمال المنهج في الوقت المناسب... ولهذا كله يمكن التأكيد على أن الكتاب المدرسي في النظام التعليمي السعودي أصبح أكثر أهمية من المعلم، بعد أن أصبح دوره مجرد أداة لنقل موضوعات الكتاب إلى عقول التلاميذ»[10].

وإذا أخذنا بالإعتبار أن مؤلف الكتاب يدير جامعة اليمامة في الرياض، فإنه يتحدث عن خبرة في مجال الإخفاق التعليمي في المملكة، من دون اعتبارات أخرى كالانضواء خلف راية تيارٍ ليبرالي أو علماني، فهو يتحدث عن تجارب أكاديمية، وعن رؤى تخمرت لديه طويلاً. فهو مثلاً ينتقد طغيان العلوم الشرعية على العلوم الأخرى، التي كان من المفترض أن تخضع للتوازن، وذلك حينما يكتب بلغة الأرقام «يهتم النظام التعليمي في المملكة اهتماماً خاصاً بالعلوم الشرعية واللغة العربية في مراحل التعليم كافة على حساب العلوم الأخرى. وبخاصة العلوم الطبيعية والرياضيات والعلوم الإجتماعية. فالطالب يدرس العلوم الدينية في أكثر من 3488 حصة دراسية في 12 عاماً للطلبة الذين يختارون قسم

10 - المرجع السابق، ص20.

العلوم الشرعية في السنتين الأخيرتين، و2976 حصة دراسية للطلبة الذين يختارون قسم العلوم الطبيعية، بينما لا تُدرس مادة الرياضيات إلا في 1408 حصص لطلاب قسم العلوم الشرعية، ويزيد ذلك العدد لطلاب قسم العلوم الطبيعية إلى 1792 حصة فقط»[11].

في السياق نفسه يستمر المؤلف في الحديث عن المسكوت عنه في مسار التعليم في السعودية؛ حيث يقول: «إن الاهتمام بالعلوم الدينية في النظام التعليمي الرسمي يؤكد على حقيقة استحواذ هذه العلوم على نصيب الأسد في أولويات النظام التعليمي السعودي، على الرغم من محاولات التطوير بإعطاء العلوم العقلية والأساسية بعض الأهمية... . وإضافة إلى طغيان تدريس المقررات الشرعية في مراحل التعليم العام كافةً، فإن صياغة مناهج تلك المقررات قد جاءت من خلال الاحتفاظ بالسياق العام لمفاهيم علماء السلف، واستدلالاتهم وليس بأساليب حديثة، تجعل الطلاب أكثر فهماً لمدلولاتها»[12].

أما عن تعليم المرأة في السعودية، وهو المحور الذي كان موضع احتراب طويل لم يهدأ حتى اليوم، حيث رسمت حول هذا المجال التعليمي مجموعة من الحدود، فيرى المؤلف أن: «التعليم النظامي الرسمي للبنات تأخر عن التعليم النظامي للبنين بأكثر من خمسة وثلاثين عاماً بسبب ثقافة دينية متشددة، كانت سائدة في وسط الجزيرة العربية، وترى أن خروج المرأة من بيتها سيؤدي إلى مفاسد كبيرة في المجتمع. وقد قاد الاعتراض على عزم الملك سعود بن عبد العزيز في أواخر الخمسينات الميلادية على فتح مدارس حكومية لتعليم البنات، مجموعة من المنتسبين إلى العلم الشرعي، واستطاعوا التأثير على العلماء، أصحاب النفوذ في ذلك الوقت، فتحولت قضية تعليم البنات إلى ما يشبه الأزمة السياسية، التي كانت لها تداعياتها وتأثيرها على الفكر السياسي والتعليمي حتى اليوم، وبخاصة في ما يتعلق بالقرارات جميعها التي تتخذ على الصعيد الرسمي، ومما له علاقة بتعليم المرأة أو عملها»[13].

11 - المرجع السابق، ص22.
12 - المرجع السابق، ص25.
13 - المرجع السابق، ص26.

ويستمر في التشخيص فيكتب في مكانٍ آخر من الكتاب: «مشكلات تعليم البنات قد تزايدت في نواحٍ معينة، نتيجة هيمنة الفكر الديني المتشدد على مؤسسات تعليم البنات لفترات طويلة»[14].

وإذا كان المؤلف قد حذر القارئ منذ بداية الكتاب من النبرة التي ستتكرر كثيراً في مؤلفه، الذي عزم على أن يضم النقد الواضح والمباشر، فإن نبرة التشاؤم لا تخطئ القارئ حين يكتب العيسى عن الفشل والإخفاق التعليمي في السعودية: «هناك قناعة متزايدة لدى الخبراء التربويين بأن النظام التعليمي في المملكة العربية السعودية قد فشل فشلاً واضحاً على المستوى النوعي، وبالتحديد على مستوى كفاءة المخرجات التعليمية في المستويات كافة تقريباً»[15]، وفي تشاؤم مضاعف يرى العيسى أنه حتى التقارير التي تتحدث عن فشل التعليم فاشلة: «الدراسات والتقارير المسحية المحلية التي يمكن أن تساهم في إيضاح حقيقة تخلف مخرجات النظام التعليمي السعودي، علمياً ومهنياً، قليلة وضعيفة في منهجيتها»[16].

لا يكتفي المؤلف بنقد تمدد التعليم الشرعي وطغيانه على حساب العلوم الأخرى، بل يتحدث حتى عن ضعف التعليم في مجال العلوم الطبيعية: «إن الشواهد كثيرة على ضعف مخرجات التعليم العام في العلوم والرياضيات الأساسية، فنتائج اختبارات الرياضيات والعلوم الدولية التي تجريها مؤسسة «دراسات اتجاهات العلوم والرياضيات الدولية» كل أربعة أعوام تظهر موقعاً متدنياً للسعودية مقارنة بـ 54 دولة تشارك في هذه الاختبارات. حيث احتلت السعودية في اختبارات الرياضيات في عام 2003 المرتبة 43 من 45 دولة لطلاب الصف الثاني المتوسط»[17].

يقف المؤلف في الصفحات التالية ضد آلية التعليم التي لم يكتف فقط بكونها غير مفيدة، وإنما تحولت إلى أداة ضارة، وهذا هو التحليل الواضح الذي يقدمه المؤلف فهو

14 - المرجع السابق، ص27.
15 - المرجع السابق، ص33.
16 - المرجع السابق، ص33.
17 - المرجع السابق، ص35.

يضع اللائمة الرئيسية على التعليم في تكرير المتطرفين حينما يكتب: «إن النظام التعليمي السعودي هو المتهم الرئيس-اليوم- في إنتاج ظاهرة التطرف والعنف الذي يرتكب باسم الجهاد»[18].

دار الجدل في السعودية حول دور «المنهج الخفي»[19]، لكنه الآن أصبح ثيمة لازمة في أغلب الأبحاث والدراسات التي تتطرق لاستراتيجية وآلية التعليم في المملكة، ويستخدم العيسى جملة «المنهج الخفي» في تحليل بنية التعليم المخترقة، فيكتب: «لا يمكن أن نبرئ النظام التعليمي بمؤسساته وبرامجه ودروسه ومناهجه وأنشطته الصفية، واللاصفية، كل التبرئة تماماً من توفير بيئة مساندة لأفكار التطرف من خلال بعض الأنشطة اللاصفية والبرامج الخفية»[20].

ولم يكتف المؤلف فقط بالربط بين الإرهاب والتعليم، بل ربط انتشار الجرائم، وظاهرة أطفال الشوارع باضطراب التعليم، حيث تكلف مصاريف التعليم مبالغ طائلة على الأسرة إلى درجة جعلت من الالتزام بمصاريف التعليم مسألة صعبة، وعن هذا الأمر يكتب العيسى: «أشارت دراسة إلى أن عدد أطفال الشوارع في المملكة العربية السعودية في عام 2005 قد وصل إلى 83 ألف طفل يعيش معظمهم في المدن الكبرى، وأن السعوديين يشكلون حوالى 69% من هؤلاء الأطفال، 56% منهم من الإناث»[21].

وإذا كانت الصحف السعودية كافة استبشرت خيراً، بمشروع الملك عبد الله الضخم لإصلاح التعليم، والذي أقر في مجلس الوزراء(24 محرم 1428هـ / 12 فبراير -شباط2007)، حيث كان المشروع سبباً في كتابة مئات الزوايا الصحافية طرباً وهياماً بهذا المشروع الكبير، إلا أن المؤلف، وهو مدير جامعة هامة في المملكة، يتحدث عن المشروع بخيبة أمل، فيكتب عنه: «لكن المهتمين بقضايا تطوير التعليم أصيبوا بخيبة أمل

18 - المرجع السابق، ص40.

19 - «المنهج الخفي» وصف أطلق على استراتيجية التعليم، وكان أول من أطلقه الدكتور حمزة المزيني الكاتب في صحيفة الوطن السعودية، وذلك في ورقة ألقاها في ندوة تحت رعاية الأمير خالد الفيصل في أبها، ضمن ندوة جائزة أبها صيف عام 2004.

20 - الكتاب، ص41.

21 - المرجع السابق، ص41. وأشار بالهامش إلى أنه أخذ الإحصائية عن دراسة لعبد الله بن عبد العزيز اليوسف، مجلة البحوث الأمنية، عدد29.

بعد أن مضى حوالي ثلث المدة المحددة للمشروع المقدرة بست سنوات، دون أن تتضح الخطوات العملية لتطبيق المشروع على أرض الواقع، حيث لم تقدم الجهة المشرفة خطة عملٍ واضحة المعالم على المشروع... فموقع الوزارة على شبكة المعلومات لا يحتوي على تفاصيل تتعلق بالمشروع، حتى أن مجلس الشورى السعودي طالب في جلسته الاعتيادية في 25-2-2008 وزارة التربية والتعليم بتقديم تصور متكامل حول خطة المشروع ومراحل الإنجاز»[22].

وعلى الرغم من تخصيص المؤلف ثلاث صفحات للتعليم الديني، في بداية الكتاب، إلا أنه يعود في آخر الكتاب ليتحدث عن تطوير التعليم الديني، وتطوير طرق التعامل مع النصوص الدينية فيقول: «آن الأوان لطرح مفهوم مشروعية الحفظ والتحفيظ على طاولة النقاش في المؤتمرات العلمية، ذلك أن تكريس هذا المنهج هو إساءة للدين قبل أن يكون إساءة للتعليم والمعرفة، فالنصوص الدينية من القرآن والسنّة لم تضع فضيلة الحفظ جزءاً من العبادة، وإنما قراءة القرآن هي العبادة، وحفظ بعض آيات القرآن مطلوب لأداء الصلاة، وقد يكون مطلوباً للعلماء والفقهاء وطلبة العلم المتخصصين، ولكنه لم يكن واجباً شرعياً على صبيان المسلمين وبناتهم جميعهم أو مستحباً لذاته»[23].

كل متابع للشأن التعليمي في السعودية يعلم أن المشكلة ليست في المناهج فحسب، وإنما تتمدد المشكلة لتصل إلى الثقافة التي تكوّنت عن مهنة التعليم، والتي ساءت كثيراً مع انحدار رواتب المعلمين إبان الأزمة المالية في السعودية بعد حرب الخليج الثانية، فيطالب المؤلف بضرورة تحسين صورة المعلم، حيث يرى «أن إعادة الثقة إلى مهنة التعليم تبدأ بوضع أسس ثقافة جديدة حول المهنة، تدعمها الدولة ومؤسسات المجتمع من أجل ردّ الاعتبار إلى مهنة التعليم، وتحسين صورتها في نفوس الجيل الجديد، وذلك من خلال رفع المميزات المالية للمعلمين والمعلمات، وتقديم الخدمات الإضافية الصحية والمهنية لهم»[24].

22 - المرجع السابق، ص66.
23 - المرجع السابق، ص88.
24 - المرجع السابق، ص114.

في آخر الكتاب يبدأ في طرح سبل الإصلاح في التعليم، والذي يجب أن يشمل تعليم اللغات، تطوير المدارس الأجنبية في السعودية، وتطوير رياض الأطفال أيضاً، فيكتب: «إن تعلم لغة واحدة من اللغات الحية اليوم يجب أن يكون إلزامياً على الطلبة والطالبات، ابتداء من المرحلة التمهيدية إلى أن يلتحق الموظف بمهنته بعد التخرج»[25].

كما يطالب بإعادة الاعتبار لمرحلة رياض الأطفال، فـ«تطوير التعليم في المملكة يجب أن يقوم على قاعدة أساس، هي اعتبار مرحلة رياض الأطفال مرحلة أساسية في النظام التعليمي، مما يستوجب معه وضع خطط زمنية للتوسع في عدد مدارس رياض الأطفال على مستوى الوطن، وتزويدها بالإمكانات اللازمة»[26].

ولا ينسى المؤلف دور الأسرة في إصلاح التعليم، حينما يؤكد على أن «دور الأسرة السعودية لا يزال محدوداً في التأثير على كفاءة النظام التعليمي من حيث تطوير السياسات والمناهج، واختيار المعلمين وطرق التدريس وغيرها. ويمكن أن نعزو هذا القصور إلى أن النظام التعليمي لا يمكن الأسرة والمجتمع من أداء هذا الدور، ولا توجد سياسات خاصة بذلك، ولا مبادرات جديدة لإشراك الأسرة في خيارات تعليم أبنائها»[27].

وبالختام تجدر الإشارة إلى أهم العوائق في طريق تطوير التعليم، وهي «أن التعليم لن يتقدم إلى الأمام في ظل انعدام الثقة بين القمة والقاعدة في الميدان التربوي، وفي ظل اهتزاز الثقة بمهنة التعليم، والبحث عن الممكن فقط من الإجراءات، تلك التي تساهم في تحطيم نفسية المعلمين وتكبيل قدراتهم وإمكاناتهم وإبداعاتهم التعليمية والثقافية»[28].

25 - المرجع السابق، ص119.
26 - المرجع السابق، ص121.
27 - المرجع السابق، ص127.
28 - المرجع السابق، ص134.

كتاب:
الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

المؤلف: أبو يعرب المرزوقي

الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2009

قراءة: هيئة التحرير

في هذا الكتاب يعرض المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي -أستاذ الفلسفة العربية واليونانية والألمانية- لمشكلة أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي من منظور يسميه «الثورة القرآنية»، التي تطالب بالعودة المفتوحة لقراءة النص القرآني، بعيداً عما يراه المؤلف لجاجات المتكلمين، ومقولاتهم الأحادية، التي تغلق انفتاح النص وحق المؤمنين به في الفهم والاجتهاد والانفتاح.

يحدد أبو يعرب المرزوقي إشكالية كتابه في المقدمة بأنها «فوضى التعليم الديني وشروط التعليم السوي عند التسليم بثنائية المعرفة الإنسانية، سواء كنا من القائلين بالرسالات المنزلة، أو من غير القائلين بها، المقابلة بين الفلسفي والديني، والمقابلة الحديثة هي بين الطبيعي والإنساني، لأن طبيعة الموضوع ليست مقصورة على معطيات المدارك الحسية، بل يصحبها دائما معطيات من المدارك الحدسية»[1].

---

(1) الكتاب، ص3.

يتكون الكتاب من بابين يضمان أربعة فصول، وخاتمتين، تناول في الباب الأول شروط تجاوز أزمة التعليم الديني، وتناول في الباب الثاني التقية الباطنية في علم الكلام، حيث يرى أن التراث الكلامي كان عائقاً معرفياً للحضارة الإسلامية، ومن هنا أتى إنصاف أبو يعرب المرزوقي لبعض تيارات نقده في كتابات أخرى، والكتاب في مجموعه ليس قراءة أو توصيفاً لأزمة قدر ما هو محاولة جادة ورصينة للبحث عن حل وسيناريو معرفي لا يقصي التراث لصالح العولمة والعلمانية، أو يقصي الحاضر لصالح الماضي، كما أنه ليس توفيقاً بينهما.

وضع المرزوقي مقدمة عنونها «في طبيعة التعليم الديني ما هي؟»[2] يحدد فيها موضوعه ومحاولته بأنها التعليم الديني الجماهيري للقيم الروحية والدينية، المتجاوز لحدود المؤسسات الدينية ذاتها، الذي يراه مشابها لما تعمله تلفزات الخلاعة للقيم الجمالية والفنية، ولعل الظاهرتين تصدران عن البرنامج الخفي نفسه، للقضاء على شروط النهوض والاستئناف الحضاري[3]، ومن هنا لم يكن الهدف من هذه المحاولة، كما يؤكد المرزوقي «الكلام في إصلاح مؤسسات التعليم الديني التقليدية، من حيث البرامج التربوية والمناهج، ففضلاً عن كون هذه المؤسسات لم يعد لها التأثير الذي كان لها، نراها تنقرض بالتدريج بانقراض الوظائف التي كانت تؤديها»[4].

وينحت المرزوقي مفهوم التربية الزائفة التي يراها مثل «العملة الزائفة»، حيث تقضي على الإبداع الرمزي والحياة الروحية للأمم كلها قضاء الاقتصاد الزائف على الإبداع المادي والحياة المادية. ويصرح المرزوقي بحكم عميق وحادّ يوضح خطر موضوع هذا الكتاب، ألا وهو فوضى التعليم الديني، وخطر التربية الزائفة عموماً في البلدان العربية والإسلامية، وهو أن «الثقافة الدينية والثقافة الفنية العربيتين الحاليتين من جنس العملة الزائفة، التي ستقضي على العملة الحقيقية، فالثقافة والاقتصاد -كما حدد ذلك ابن خلدون- هما مادة العمران، أما صورته فهي التربية والسياسة»[5].

2 - الكتاب، ص9 وما بعدها.
3 - المرجع السابق، ص10.
4 - المرجع السابق، ص10.
5 - المرجع السابق، ص10.

ويضيف في موضع آخر من الكتاب حكماً أكثر قسوة قائلاً: «الثقافة الدينية والثقافة الفنية أصبحتا بضاعة اقتصادية مغشوشة، يبيعها تجار لا خلاق لهم، يبيعونها في نخاسة المال والسلطة»[6].

ويرى أن مصدر هذه الآفات متعدد، ولكنه يتناول في كتابه المصدر الفكري الذي يجعل كل محاولة للإصلاح أمراً سدى، بينما يمكن لغيره -كما يشير- أن يبحث في مصدرها السياسي والاجتماعي، وحتى في البرنامج أو الأجندة الخفية وراء ذلك، ويقول «لكن بحثي سيهتم بالمصدر الفكري حصراً فيه دون سواه»[7].

العلة وعلم الكلام

يرى المرزوقي أن العلة بيّنة في ظاهرة التعليم الديني الجماهيري، ومصدرها الكلام التقليدي، أما العلة في ظاهرة التعليم الفني الجماهيري فمصدرها الكلام الحديث، ويضيف: «بحيث يعود الأمر في الحالتين إلى الصراع بين تحريفين للدين والفن، قصدت الصراع بين الأيديولوجيا التأصيلية والأيديولوجيا الحداثية في الساحة الثقافية العربية، التي تردت إلى سطحيات الجدل الكلامي بصنفيه القديم والحديث»[8].

يوضح المرزوقي فكرته بوصفها «السرطان الذي عم جسد الأمة، يمثله جيش من الدجالين باسم الدعوة والتفكير الدينيين، مواز لجيش من الدجالين باسم الفن والإبداع الجماليين»، وبينما يتعيش الجيش الأول مما يدعونه علماً دينياً، يتعيش الجيش الثاني مما يدعونه إبداعاً جمالياً، كما يرى المرزوقي[9].

ولكن يستدرك المرزوقي مؤكداً أن جيش الدجالين الدينيين هو الأهم والأخطر، حتى وإن كانت الظاهرة الثانية ليست مما يستهان بخطره، لأن الذوق الفني من الذوق الروحي، بل هو معينه الأساسي[10].

6 - المرجع السابق، ص11.
7 - المرجع السابق، ص11.
8 - المرجع السابق، ص11.
9 - المرجع السابق.
10 - المرجع السابق.

يرى المرزوقي أن علم الكلام هو العلة في التعليم الديني الجماهيري والرسمي في العالم العربي والإسلامي، مؤكداً أنه لا يمكن تحديد «الآفات التي يعاني منها الفكر الديني، من دون فهم لما يزعم أنه علم وفن، أعني ما يسمى علم الكلام، سواء كان حول العقد الذي مركزه الله (وتحريفه هو توظيف الدين في المال والسلطة) أو حول العقد الذي مركزه الإنسان، (وتحريفه هو توظيف الذوق في المال والسلطة) وكلاهما يلتقيان في النكوص بالإنسان إلى ما يحط بأسمى غريزتين فيه، الحب المطلق أو الدين، وحب الحياة والجنس، وتحويلهما إلى أداتي سلطة ومال بعلم الكلام التأصيلي، وبعلم الكلام التحديثي، المحرفين للإيمان بالآخرة وللإيمان بالدنيا في آن»[11].

ويستنتج المرزوقي من ذلك أنه لا بد من فهم طبيعة علم الكلام، ولكنه يركز فقط، في هذا الكتاب، على صنفه الموصوف -زعماً- بالتأصيلي، بعد أن ركز في كتابه السابق «عطالة الإبداع»[12] على خطابات المثقفين والنخب العربية الحديثة.

يؤكد المرزوقي اختلافاً مع كثيرين من أساتذة الفلسفة والفكر العربي عداوته ورفضه لعلم الكلام والثيولوجيا الإسلامية التقليدية بشكل صريح قائلاً: «هو عندي أصل كل الآفات ورأسها، رغم ما يزعمونه من أنه علم لتصحيح العقائد، فهو قد شتت الأمة (مصدر التناحر والفرق) وألغى حرية الضمير والتجربة الروحية الصادقة، بإعادة أساس سلطة الكنيسة»[13]. ويرى المؤلف أن ما يزعمونه من علم لتصحيح العقائد ليس علم دين، كما يدعي أصحابه، بل هو تأسيس لسلطان ديني على ضمائر المؤمنين، لذا كان أكثر البدع ومجلبة للاستنكار والاستشناع في صدر الإسلام، عندما كان السلف سلفاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، حيث السبق في الفعل المبدع وعدم التقليد، أعني عكس ما آل إليه أمره عند من يسيء فهم المعاني.

ويرى المرزوقي أن صفاء الإسلام الأول أكثر انفتاحاً واستعداداً للتنوع ورعاية له من مقولات المتكلمين، بل يرى أن علم الكلام ليس هو بالطبع ولا بالجوهر إلا مجرد خدعة لتأسيس السلطان الروحي، وأن ما يزعم فيه من معرفة أوهام على أوهام، ويصف هذه

11 - المرجع السابق، ص12.

12 - صدر كتاب «النخب العربية وعطالة الإبداع» للمؤلف عن الدار المتوسطية للنشر في عام 2007.

13 - المرجع السابق، ص13.

الأوهام بقوله: «هي أوهام تقتل ما تدعى أنها جنيسته في حين أنه ضديدها التام، أعنى تجريب التعبير عن التصورات الأسطورية لما وراء التجربة الحسية أو الحدسية»[14]، فعلم العقائد، أي تفسيرات المتكلمين لها، وإغلاقهم الفهم دونها، ليست هي العقيدة، وهي وإن دعيت ووصفت حجاجاً فليست سوى احتكاراً لفهم الدين نفسه، وليس المتكلمون الجدد -الحركات الإسلامية- غير تكرار جديد للمتكلمين القدامى، وليست الجماعات سوى فرق صغيرة.

ينطلق أبو يعرب المرزوقي في مشروعه الفكري من فرضية يمكن أن ندعوها استرداد الفهم الديني وانفتاحه، عبر الإصلاح المتصل وغير المتوقف، يرى السلف -حين كانوا سلفاً حسب تعبيره- والطرح الديني الصافي الباكر مع القرآن والتجربة النبوية، كان يحمل ثورية نهضوية، أشار في إحدى دراساته، إلى أن أبسط جوانبها الطهارة قبل الصلاة والوضوء والغسل، من عادات وعبادات يومية، ولكن بعض المتزيين بزي الدين -شأن وصفه السابق للسلفيين المعاصرين- لا يفهمون مكانة الاجتهاد والإبداع وعدم التقليد في المنظومة المعرفية الإسلامية.

ويتناول المرزوقي أشكال احتكار الدين من قبل المتكلمين الجدد على مستويين هما:

الأول: تعليل المتكلمين لما يزعمونه وراثة تعليم النبي: ويقصد به أنهم يتصورون أن من ينفي حقهم في السلطان على ضمائر الناس، ينبغي -لئلا يتناقضوا- أن ينفوا التعليم النبوي الذي يزعمون أنفسهم ورثته[15]. وهو ما يرده أبو يعرب المرزوقي بتأكيده أن نفي السلطة الروحية هو عينه أهم مضمون الرسالة التي جاء بها القرآن، فالأنبياء أنفسهم بنص القرآن الكريم لا سلطان لهم على الضمائر، ومهمتهم الأساسية تحرير البشر من السلطة الروحية على الضمائر، بل يقرر أبو يعرب أن «وظيفة الأنبياء الأساسية هي المساعدة على تحرير البشر من طاغوت أدعياء السلطان الروحي، الذي يجعل البعض للبعض أرباباً، وأن الرسالة تكون من العبث لو لم تكن مكتفية بذاتها في تحقيق التواصل مع المكلفين»[16].

14 - المرجع السابق، ص15.
15 - المرجع السابق، ص16.
16 - المرجع السابق، ص16، 17.

الثاني: نظرية التعليم الديني موضوعاً ومنهجاً: ويقصد به المرزوقي سوء فهم نظرية التعليم الديني، مع تعميم هذا الفهم السيئ، لأن المعلمين الذين نتكلم عليهم هنا لم يبقوا جماعة محصورة في مؤسسات التعليم الديني التقليدية، ولكنهم -كما يذكر- «جيش من الدجالين يتوسل أدوات الاتصال الجماهيرية، التي تكاد تقضي على الفكرة بإطلاق، لأنها من جنس الشعوذة المعهودة عند سحرة القبائل البدائية»[17].

ويهتم المرزوقي تحديداً بما يراه أخطر أصنافهم على العقيدة والملة، أي المتكلمين، الذين يزعمون أنهم معلمو الدين وحراس العقيدة، بينما يرى أن علم الكلام تهديم لركني الدين الأساسيين وهما:

1 - الصدق في التجربة الروحية.

2 - وحدة المؤمنين عبر التواصي بالحق والتواصي بالصبر، المحررين من الأدواء التي تنتهي إليها الخصومات الفكرية.

من هنا يرى المرزوقي «ضرورة وضع قضية التعليم عامة، والتعليم الديني خاصة، بصورة عامة، حيث إن مشكل المتكلمين هو أنهم يتصورون ملقناً للمضمون نظريات وتصورات، وليس معلماً لفهم التصور والتنظير، فيعرضون تصوراتهم ونظرياتهم هم، جاعلين إياها حقيقة العقائد، نافين بذلك أساس كل تعليم حقيقي»[18].

ويحدد أبو يعرب المرزوقي، مدخلين بدهيين ونقديين للتعليم الديني، يساعدان في كشف هذا العوار في التقليد والاتباع والاحتكار للفهم الديني هما:

الأول: المعطى متقدم على فهومه: لأنه موضوعها، ومعيار المفاضلة بينهما مفاضلة لا تكون إلا شخصية معدلة بالتواصي بالحق بين طالبيه المتساوين، دون رب خاصي ومربوب عامي، يعزل عن طلب الحق بنفسه.

17 - المرجع السابق، ص18.

18 - المرجع السابق.

الثاني: المفهوم محدودة: بما يتعالى عليها، لأن الرسالة تعني أن الوجود ليس منحصراً في الشاهد منه، ومن ثم فلا وجود لعلم مطابق عند المعلم يمكن أن يعتبر علم المتعلم قياساً إليه جهلاً، فضلاً عن أن يعد كفراً.

ويؤكد المرزوقي أن المعلم في التعليم الديني لا يقدم عقيدة في العلم، بل يقدم اجتهادات في منهج التعلم، لا حقائق نهائية في المضمون العلمي كما في معنى العقائد[19].

ويؤكد أيضاً أن التعليم الديني الوحيد المقبول هو ما يقبل في كل تعليم، بل إن التعليم الديني ينبغي أن يكون أكثر تحرراً وتياسراً من التعليم العادي، لما في المسائل العقدية من خصوصية لا يكاد المطلق والأحادي أو الكلي -بتعبيرات المرزوقي نفسه- يجد فيها موقعاً ولا يكاد الإنسان أن يتجاوز فيها مجرد الرأي والاجتهاد البعيد[20].

ويطرح الكاتب في سياق نقده ورفضه للتقليد والاتباع المقدس للإكليروس قاعدة تعليمية مهمة وحديثة، وهي أن «كل تعليم يقتضي التسليم بأصول العلم الذاتية وحصر المساعدة التعليمية[21] في التكوين المنهجي، أما الحلول المضمونية فهي مقترحات للتمثيل، وليست حقائق نهائية للتلقين، وهي معروضة للنقد والتجاوز بالجوهر، ومن ثم فهي لا يمكن أن تكون عقائد»[22]، بمعنى أن العملية التعليمية تعطي منهجيات في الفهم والاجتهاد والإبداع، وليست مسلمات أو عقائد على طلابها الاتباع لما قاله الشيوخ أو الأساتذة.

ويقارن المرزوقي بين التعليم الديني وعلم الرياضيات في وجود جانب غيبي أو غير مشاهد في كليهما، حيث يحضر في التعليم الديني الغيب وعالم الرسالة المتجاوز للطبيعة، كما يحضر في علم الرياضيات الفرض والاستنباط الاستنتاجي، والغيب والنقل أصلاً الدين، كما أن الفرض والاستنتاج أصلاً الرياضيات، ولا بد من التسليم بأصلي كل منهما ابتداء.

19 - المرجع السابق، ص20.

20 - المرجع السابق، ص21.

21 - نفهم تعبير المساعدة التعليمية عند المرزوقي بالعملية التعليمية ذاتها.

22 - المرجع السابق، ص21.

ويضيف المرزوقي «لذلك فالاحتكام في التعليم الديني إلى التأويل العقلي الكلي، أعني الذي يفرضه على الوجدان سلطان، يجعل الوحي أمراً لا حاجة إليه، فينهي التجربة الروحية التي هي حق للجميع، لأنها تصبح مقصورة على واضعي صيغ العقائد»[23].

أحكام الشرائع وأحكام العقائد

هناك نسبية بين أحكام الشرائع وأحكام العقائد في الأديان عامة، تناظر النسبية بين أحكام القانون وأحكام الأخلاق في الفلسفة عامة.

وقد تحدد الموقف الإسلامي بإدراك الفارق بين أحكام الشرائع المتغيرة، وأحكام العقائد الكلية التي حفظها الدين فلا تحتمل التغير، ولكن فهومها متغيرة، إذا كانت من المتشابه، ولكن فهم الفقهاء وارد أن يكون موجهاً للناس في معاملاتهم، أما فهوم المتكلمين فتخصهم ولا تلزم غيرهم في المحكم أو ما يلجون فيه من المتشابه، خاصة وأن الإنسان ليس مقبولاً أن يقبل أو أن يؤمن بما يرفضه أو غير راضٍ عنه، فإذا أجبر على الرضا وكأنه من جنس ما يكون العمل به من أجل الحياة العامة، فقد أجبر على النفاق في العقد، لذلك اعتبر النبي الفقه مقصوراً على الحكم بالظاهر، وترك السرائر لله يتولاها دون سواه»[24].

ويرى المرزوقي أنه إذا كان النقل القرآني يحتكم فيه إلى العقل الإنساني، كان ذلك معناه أن أصل الدين -أي النقل- لا يقوم بذاته، بل هو لا يقوم إلا برده إلى ضده ومجاله الخاص أي غيب الوجود ومتشابه النص نفسه، وهو فعل العقل الإنساني.

إدراك العجز

يصدر المؤلف الباب الأول بحكمة منسوبة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه يقول فيها: «العجز عن الإدراك إدراك»، ويشير في مقدمة لجدل فكري تم بينه وبين الشيخ

23 - المرجع السابق، ص22.
24 - المرجع السابق، ص22، 23.

البوطي حول أزمة الفقه، سجل في حوارية صدرت في كتاب[25]، حيث اعتبر المرزوقي أن أصول الفقه اليوم ليست علماً حياً، وأنه قد شبع موتاً، وأن أصل السلطة التشريعية هو الأمة ومرجعها هو أخلاقها، التي ربيت على قيم القرآن والسنّة، وليس الفقهاء، وهو ما رفضه الشيخ البوطي، ولكن رغم ذلك أبدى المرزوقي احترامه له وأثنى على كلامه الذي بقي «كلاماً متزناً صادراً عن تقوى صادقة من عالم حقيقي في مجاله، وبحدود تصوراته له، كما أن البوطي لم يفعل فعل آخرين، فلم يتهمه في عقيدته، ولم يعتبر نفسه حارساً للدين و«بطلاً للسنة والجماعة، وكان بما عرف عنه من روية رافضاً أن يتحول إلى رئيس فرقة تحارب، كما لم يجند ثلة تشبه حليقي الرؤوس للتصفيق والرقص بمناسبة كل تفوه ينبس به»، بحجة أن أي كلام نقدي موجه ضد الفقهاء أو المتكلمين أو التعليم أو المؤسسة الدينية يمثل خطراً على العقائد، وهو ما جعل مقولة العجز عن الإدراك إدراك مقولة صحيحة[26].

ويرى المرزوقي أن ما يطرحه ليس مشروعاً شخصياً، بل هو مشروع متصل لم يتوقف منذ نزول القرآن، رغم تركيز المرزوقي على بعض علاماته الخاصة، مثل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون، «حيث إن عمل هؤلاء، وتحديداً عملهم الفلسفي، وليس كل عملهم، مع اليسير من العلم بالأصلين بالقرآن والسنة، يكفياني ولا أحتاج إلى الأسماء التي سماها المتكلمون المعاصرون وآباؤهم من المتكلمين الماضين»[27].

ويرى المرزوقي أن الخطر يأتي على المسلمين «ممن يزعمون حراسته (الإسلام) والحريصين عليه، خلطاً بين تصوراتهم والإسلام، وبين مصلحتهم الخاصة ومصلحة الإسلام، يريدون إبقاء فكر الأمة ميتاً وإخراج قواها الحية من العصر بإحياء الثرثرة الكلامية والفقهية والصوفية وحتى الفلسفية الوسيطة بدائل عن الإبداع في مجالات القيم الذوقية والرزقية والنظرية والعملية والوجودية، وما يتقوم به نسيج العمران كما يصفه القرآن الكريم[28].

---

25 - هو كتاب مشترك عبارة عن حوارية بينهما بعنوان «أبو يعرب المرزوقي والشيخ البوطي: أزمة أصول الفقه»، دار الفكر، دمشق وبيروت 2005.

26 - المرجع السابق، ص31، 32.

27 - المرجع السابق، ص32.

28 - المرجع السابق، ص34.

من هنا يتناول المرزوقي في أحد فصول الكتاب «مرض الحضارة العربية الإسلامية والطاغوت»، مؤكداً أن سلطان العلوم التي نشأت في العصر الوسيط انتهى وينبغي أن ننهيه، وأن توجيه شباب الأمة إلى هذه العلوم الزائفة بديلاً عما تحتاجه من علوم راشدة، هو هروب من المسؤولية الحضارية للاستئناف الحضاري الكوني الذي تسعى إليه الأمة.

ويفند المرزوقي في هذا السياق حجج من يدافعون عن بقاء العلوم القديمة ومؤلفاتها ورموزها وتحيزاتها في بنية المناهج التعليمية الدينية المعاصرة، فبيّن تكوينية الطاغوت الكلامي والفلسفي، وشروط التحرر منهما بمعناهما التقليدي والدوغمائي، لما له من صلة بعلل التخلف الفكري.

وتناول في الفصل الثاني مسألة الحرية الفكرية والعقدية، والعلاج الفلسفي، وقد سبق أن كتب أبو يعرب المرزوقي كتاباً في هذا الموضوع بعنوان «حرية الضمير الديني»، وهو يواصل في هذا الفصل تأكيده على رفض الوصاية والكهنوت والسلطان الروحي على إيمان المسلمين من قبل الفقهاء، أو المتكلمين القدامى، أو الأصوليين الجدد، وإن كان لا يستخدم مفهوم الأصولية.

وقد عرض المؤلف لعدد من الحالات والمشكلات المتحققة عبر عدد من المسائل والنماذج، مثل الموقف من ابن تيمية، والعلاج الفلسفي لمسائل الميتافيزيقا وحرية المعتقد، ونفي البرهان العقلي على العقائد، وخطاب السعاة إلى تأسيس سلطان ديني في الإسلام لإفساد ثورة القرآن، التي حررتنا من السلطة الروحية الوسيطة، وأسباب الفشل الخلدوني في طرحه التجديدي، وغيرها من القضايا الجوهرية والعميقة التي لا يتسع لها هذا العرض[29].

وقد ختم المرزوقي الباب الأول بخاتمة تساءل فيها سؤالاً عميقاً وشائكاً وهو: «هل عقلية أصحاب التعليم التقليدي قابلة للإصلاح؟»[30].

---

29 - راجع الكتاب، من ص34-110.

30 - المرجع السابق، ص111.

يقول المرزوقي: «جعلنا هذه المسألة الأخيرة خاتمة العمل توصيفاً لما آل إليه حال المؤسسة التعليمية الدينية من انحطاط، حوّلها إلى طلب السلطان على الضمائر بفنيّات التآمر على كل حرية فكرية، بدلاً من أن تكون مؤسسات لتنمية الفكر والحرية العقدية»[31]، وقد جعل هذه الخاتمة فضحاً لهذه الفنيات، وعرضا لها، وانتهاء لإجابة سؤاله غير المستبشرة وغير المتوقعة، تجاوب التقليديين في المؤسسة الدينية مع سؤال الإصلاح المؤسسي والتعليمي؛ ويؤكد المرزوقي أن «الأمة الحية لا تحيا على السنن الماضية والجماعات الفائتة»، وأنها عليها أن تسن طريقها وفق لحظتها وفهمها هي، لا فهم السالفين أو الغابرين»[32].

وقد جعل المرزوقي جزءاً كبيراً من الكتاب دراسة تطبيقية على حالة علم الكلام وأزمته على مستويين: أولهما: نقد مسلمات علم الكلام. وثانيهما: كشف قصور التصورات الكلامية سواء في جليل الكلام أو دقيقه.

كما رصد وحدد كثيراً من أغلاط المتكلمين وقصور فهمهم في هذا السياق، ملحاً على ما يراه الثورة القرآنية، التي تعني حيوية الفهم وراهنيته، كما كانت حيويته وراهنيته في عصر الرسالة والتنزيل على قلب النبي وصحابته.

لا شك أن كتاب المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي يسترعي كثيراً من التمعن والقراءة والمناقشة، لا يتسع لها هذا المقام، ولكنه يظل بحاجة لمزيد من التناول والدرس بقدر ما يثيره في جنباته وصفحاته من أفكار وأنوار أو إنارات حسب تعبيره.

31 - المرجع السابق، ص113.

32 - المرجع السابق، ص122.

كتاب:

تجربة المحاكم الإسلامية في الصومال الإنجازات والتحديات

المؤلف: الدكتور عمر إيمان أبو بكر

دار الفكر العربي، القاهرة، 2008

وصف عام للكتاب

صدر من دار الفكر العربي بالقاهرة كتاب «المحاكم الإسلامية في الصومال» (الإنجازات والتحديات) من تأليف الدكتور عمر إيمان أبوبكر، والكتاب من القطع المتوسط، يبلغ عدد صفحاته 192، وقد صدرت الطبعة الأولى في 26 مايو (أيار) 2008، من دار الفكر العربي بالقاهرة.

مؤلف الكتاب هو الدكتور عمر إيمان أبوبكر. درس وتكونت مداركه العلمية في الحلقات العلمية داخل الصومال ثم التحق بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وواصل رحلته العلمية إلى درجة الدكتوراه. ثم عمل أستاذاً مشاركاً في الجامعة نفسها، ثم انتدب للعمل في فرع الجامعة في موريتانيا، وبعد حدوث هجمات الحادي عشر من سبتمبر عام 2001، حيث بدأت أمريكا تضيق الخناق على العمل الإسلامي أغلق فرع الجامعة في موريتانيا، فانتقل الشيخ إثرها إلى مقديشو وعمل أستاذاً في الجامعة الإسلامية بمقديشو.

وخلال تلك الفترة مارس الخطابة والتدريس في مساجد العاصمة، متوخياً بعث حركة علمية ليصبح صوتا بارزاً في الساحة العلمية، وركناً من أركانها.

وبعد أحداث النصف الأول من عام 2006 وبروز المحاكم الإسلامية كقوة فاعلة مؤلفة من تشكيلة من الإسلاميين والمتعاطفين معهم، أصبح نائباً لرئيس شورى المحاكم الإسلامية الشيخ حسن طاهر أويس، وظل يشغل هذا المنصب حتى انسحاب المحاكم من العاصمة بعد دخول القوات الإثيوبية فيها، ليصبح عضواً بارزاً في تحالف إعادة تحرير الصومال المؤسس في أسمرة في سبتمبر 2007. وعندما بدأت مرحلة التصدع والانشقاقات في صفوف التحالف المذكور انفصل مع الجناح الذي يقوده الآن الشيخ حسن طاهر أويس وأصبح الرئيس الأول لما يعرف في الصومال بالحزب الإسلامي الذي تأسس في فبراير (شباط) 2009، ثم تنازل عن رئاسة الحزب للشيخ حسن طاهر أويس.

دوافع تأليف الكتاب

ذكر الدكتور عمر إيمان أن من أهم دوافع تأليف الكتاب تسجيل الأحداث التاريخية للأجيال القادمة، حتى لا يستمر إهمالنا لتاريخنا بعد ضياع أحداث ومحطات من تاريخ أمتنا والتي ما زالت مفقودة ولا مطمع في الحصول عليها «فحتى لا تضيع هذه الأحداث التي نعايشها اليوم كما ضاع غيرها أحببنا أن نسجلها حفاظا لها من الضياع لاسيما وأن هذه الأزمنة التي نمر بها مليئة بأحداث عظام، وتطورات متلاحقة هي جديرة بالعناية والتسجيل

لأخذ العبرة والعظة منها، ولتستفيد الأجيال القادمة من هذه الدروس والتجارب التي خلفها لهم أسلافهم. فمن ليس له بدايات محرقة لا تكون له نهايات مشرقة»[1].

مصادر الكتاب

المتصفح للكتاب لن يظفر بالعديد من المراجع التي يحيل إليها الشيخ لإثبات الأحداث التي يوردها، وتدعيم الأحكام التي يتوصل إليها، وأغلب الأحداث عاصرها الشيخ أو شارك في نسج خيوطها وصناعتها كالأحداث الأخيرة في الصومال، ولذا رأى عدم ضرورة سرد الكثير من المراجع، فأكد في المقدمة أنه «لا يفوتني أن أذَكّر الجميع بأن هناك تبايناً بين المؤرخين في كثير من تواريخ الأحداث، فما كان من هذا القبيل، فإني اجتهدت فيه رأيي، فما رأيته صواباً سجلته، بعد التحري والمقارنة بغيره، وذلك في الأحداث التي سبقتنا ولم نحضرها. وأما ما عاصرناه منها وحضرنا وقائعه وأحداثه من حكومة سياد بري إلى هذه اللحظة من كتابة هذه السطور فإني قد تابعته بنفسي عن كثب، وكتبت عن علم ومشاهدة، وما غبت عنه من ذلك سألت عنه من حضره من زملائي».

وقد حرص المؤلف على أن تكون أفكاره بلغة عربية فصيحة سهلة للقارئ لا تعقيد فيها ولا تشوبها عجمة، وفي ثوب من البلاغة قشيب، مستعيناً ببعض المأثورات الشعرية، والأمثال والعبارات السائرة.

فصول الكتاب

قسّم الدكتور عُمر كتابه إلى فصلين يندرج تحت كل فصل مباحث عدة:

الفصل الأول: الصومال إلى زمن المحاكم الإسلامية «نظرة تاريخية».

وأورد تحت هذا الفصل ثلاثة مباحث تحدث فيها عن حالة الصومال قبل الاستعمار، وأثناء زمن الاستعمار، ثم تحدث عن الاستقلال.

1 - الكتاب، ص8.

الفصل الثاني: بعنوان «المحاكم الإسلامية في الصومال»

تناول فيه تسعة مباحث تحدث فيها عن المحاولات الأولى لإنشاء المحاكم الشرعية في العاصمة الصومالية ثم عرج إلى الحديث عن حركة الاتحاد الإسلامي في الصومال قاصراً الحديث ببعض الإمارات التي أقامتها حركة الاتحاد من بينها إمارة «جدو» الإسلامية في محافظة جدو في الجنوب الغربي من الصومال، ثم إمارة رأس كمبوني الإسلامية برئاسة الشيخ حسن تركي (من قيادات حركة الشباب المجاهدين حالياً)، وفي المبحث السادس تحدث عن محكمة شمال شرق مقديشو (محكمة علي طيري) ثم عن محكمة جنوب مقديشو. وفي المبحث الثامن قبل الأخير تطرق إلى فترة المحاكم الإسلامية التي تعتبر من الأحداث المفصلية في التاريخ الصومالي الحديث، وفي الفصل الأخير تناول إنجازات مجلس المحاكم الإسلامية.

أحداث ما قبل المحاكم الإسلامية

تناول الدكتور الأحداث التي سبقت ظهور المحاكم الإسلامية في الصومال، بصورة موجزة جداً أشبه بالعناوين المجردة، ورؤوس الأقلام عن تاريخ الصومال القديم، ومتى شاعت تسمية «الصومال «علما على هذا الشعب القاطن في القرن الإفريقي؟ ثم عرّج إلى الصراع المرير بين القومية الصومالية وبين مملكة الحبشة النصرانية منذ القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي، ومروراً بأيام الإمام احمد إبراهيم الذي يسميه الصوماليون «أحمد جري» أي (الأشول)، ثم دخول الاستعمار، في أطراف البلاد وبدأ المقاومة بقيادة السيد محمد عبد الله حسن قائد ثورة الدراويش، كما أشار إلى الدور النضالي الذي قامت به قبائل بيمال في جنوب الصومال إلى أن تم القضاء عليها عام 1908.

ثم تحدث عن حركات التحرر إلى أيام الاستقلال، والحكومة المدنية ثم العسكرية التي تلتها وتطبيقها للنظام الاشتراكي المشؤوم، ثم انحدار البلاد إلى مستنقع الفوضى، وانطلاق سلسلة مؤتمرات المصالحة، وتشكيل حكومة عبد القاسم صلاد حسن التي قال

عنها: «الشيء الوحيد الذي عملته حكومة عبده قاسم صلاد حسن أنها سلطت الضوء على إثيوبيا وأطماعها في المنطقة»[2]. (ص: 43) وقال: «من الأخطاء التي ارتكبها عبده قاسم صلاد حسن أنه بادر بتسريح جيش المحكمة الإسلامية آنذاك، وتفكيك جهازها الإداري بحجة أن لا حكومتان في بلد واحد».

الاتحاد الإسلامي في الصومال

أدخل المؤلف جماعة «الاتحاد الإسلامي» (الاعتصام حالياً) ضمن تطور المحاكم الإسلامية في الصومال، وذكر أنّ سبب إدخال حركة الاتحاد ضمن المحاكم الإسلامية تتمثل في أمرين:

الأول: أن الاتحاد الإسلامي في مسيرته الدعوية تجاوز بعد سقوط الحكومة المركزية طور الدعوة النظرية إلى التطبيق العملي من القيام برفع راية الجهاد ضد الأعداء، وإدارة المناطق التي سيطر عليها بكفاءة، وقال: «فهو في هذا الجانب يُعدّ الأساس لمسيرة المحاكم الإسلامية»[3].

الثاني: أن الإمارات الإسلامية التي قامت فيما بعد في «جدو» و«رأس كمبوني» -اللتين تحدثت عنهما في هذه الرسالة- من روافد الاتحاد الإسلامي وفروعه.

واستدرك المؤلف بذكره لجماعة الاتحاد الإسلامي بقوله: «ولا يظن بي أحد أنني بذكري الاتحاد الإسلامي دون غيره من الجماعات الأخرى أبخس حق أحد من الجماعات، وحاشى أن يكون ذلك مني، كيف وأنا أقر أن لكل جماعة من الجماعات العاملة في الساحة الصومالية دوراً مهما لا ينكره أحد، ولكن الموضوع الذي أتناوله في هذه الرسالة يتعلق بالمحاكم الإسلامية وما كان له علاقة بموضوعها من تلك الإدارات الإسلامية...»[4].

---

2 - المرجع السابق، ص43.

3 - المرجع السابق، ص63.

4 - المرجع السابق، ص64.

ظاهرة الإمارات الإسلامية في بعض مناطق الصومال

وقد أراد المؤلف أن يمهد لفترة ظهور اتحاد المحاكم الإسلامية في الصومال بالحديث عن ظاهرة أسماها بـ «الإمارات الإسلامية» وإن لم يوضح ما معايير الإمارة الإسلامية عند المؤلف؟ وهل كل جماعة دينية تأتي بمحاولة متسرعة ثم تفشل ينسحب عليها بأنها «إمارة إسلامية» وهل يحق لها الطاعة من الأمة.

وذكر المؤلف من تلك الإمارات الإسلامية إمارتين:

- إمارة «جدو» الإسلامية.

- إمارة «رأس كامبوني» الإسلامية.

كما تحدث عن «إدارات» إسلامية أقامتها حركة الاتحاد الإسلامي في مدن «مركة» الساحلية (على بعد 120 كم جنوب العاصمة مقديشو)، وفي بوصاصو (شمال شرق الصومال العاصمة التجارية لولاية بونت لاند حاليا)، وفي كسمايو (500 كم جنوب الصومال).

ظاهرة نشوء المحاكم القبلية في العاصمة

يرصد الشيخ ظاهرة نشوء محاكم شرعية في جنوب الصومال، وتتبع أسباب قيامها وعوامل فشلها، وإنجازاتها في فترة قيامها، ومن المحاكم التي تحدث عنها:

1 - محكمة شمال شرق العاصمة (محكمة علي طيري) تأسست في تاريخ 11 أغسطس (آب) 1994 واستمرت حتى بداية عام 1997.

2 - محكمة جنوب مقديشو لعشائر «هبر جدر» و«ددبله» ويرجع تاريخ تأسيسها إلى عام 1992.

تجسد بعض فصول الكتاب تاريخ العاصمة مقديشو في فترة سوداء حالكة، عاشت العاصمة في ظلها الإجرام، وتحكّم أمراء الحرب فيها ومليشياتهم «الموريان» (أي السراق وقطاع الطرق).

وما آلت إليه الأوضاع الإنسانية في العاصمة بصورة عامة، بعد أن تفتتت القبائل إلى عشائر وأفخاذ متناحرة، متشرذمة، في كتل متناطحة، تسعى كل منها بجهدها إلى القضاء على الأخرى «على حد تعبير الدكتور.

لماذا انهزمت المحاكم الإسلامية في الصومال؟

وعند الحديث عن الأسباب التي أدت إلى النكسة (كما سماها الدكتور) يقرر أولاً قاعدة تقول: «ليس بالضرورة دائما أن يكون الفشل نتيجة لخطأ ارتكبه المشرفون على العمل، أيا كان، بل قد يكون منهم، وقد يكون من أسباب خارجة عن طاقتهم، أو يكون ذلك ابتلاءً واختباراً من المولى».

واقتصر الدكتور على سبب واحد من أسباب هزيمة المحاكم وهو: عدم تكافؤ القوة بين القوات الإثيوبية والمحاكم الإسلامية، لكنه قال: «لا يمكن الحكم على المحاكم الإسلامية بأنها هزمت، إن هذا الحكم سابق لأوانه، لأن المحاكم الإسلامية وإن انسحبت من مناطق كانت تحت سيطرتها إلا أنها لا زالت تحتفظ بمناطق شاسعة ولها فيها نفوذ واسع، ورجال المحاكم لم ينهزموا في معركة واحدة من بين مئات المعارك التي دارت بينهم وبين القوات الإثيوبية، وغاية ما في الأمر أنهم كانوا ينسحبون عن المعركة بعد تحقيق الانتصار على العدو -والكلام للمؤلف- لعلمهم أنهم لا يستطيعون الاستمرار في المعركة لمدة طويلة لقلة الذخيرة أو المؤن». (لاحظ أن الكتاب تم تأليفه قبل انسحاب القوات الإثيوبية من الصومال بالكامل في يناير 2009).

تأسيس تحالف تحرير الصومال:

ذكر أن تأسيس تحالف تحرير الصومال جاء في توصية مؤتمر المحاكم الإسلامية في مدينة «دبارو» بإريتريا في الفترة ما بين 29 مايو (أيار) 2007 إلى 3 يونيو (حزيران) 2007، بحضور أكثر من نصف أعضاء مجلس شورى المحاكم، وقد جاء في توصياته:

«السعي إلى إنشاء تحالف صومالي موسع، تشارك فيه شرائح المجتمع من المحاكم الإسلامية والبرلمانيين الأحرار المنشقين من الحكومة العميلة، والجاليات الصومالية في الخارج، والمجتمع الدولي، إضافة إلى الأعيان البارزين وشيوخ القبائل ممن لهم مواقف ضد الاحتلال، وليس لهم سوابق إجرامية».

كما ذكر مؤتمر الدوحة بقطر تحت: «التدخلات الأجنبية ومستقبل القرن الإفريقي «برعاية منظمة الحملة العالمية لمقاومة العدوان في الفترة ما بين 7 يونيو (حزيران) 2007 إلى 8 يونيو (حزيران) 2007 توصل المؤتمِرون إلى«تشكيل تنظيم صومالي تكون مهمته تحرير البلاد من الاحتلال الإثيوبي الغاشم بكافة الوسائل المشروعة والمتاحة»، وتم عقد المؤتمر في أسمرا في الفترة ما بين 6 سبتمبر (أيلول) 2007 إلى 16 سبتمبر (أيلول) 2007، واستمر عشرة أيام.

قال: وتم الاتفاق على تأسيس تحالف صومالي لإعادة تحير البلاد، كما تمت الموافقة على النظام الأساسي، والبرنامج السياسي، وتشكل من المؤتمر لجنتان: اللجنة المركزية واللجنة التنفيذية، وبدأ التحالف يزاول نشاطه في وضح النهار، ولقي تأييداً في داخل الصومال وخارجها، وبدأت الأسرة الدولية تعترف ببرنامج التحالف الصومالي، وأنه هو الوحيد الذي يملك برنامجاً عملياً للخروج بالبلاد من أزمتها الحالية»[5].

أشار الشيخ إلى أنه بعد تشكيل التحالف المذكور نبتت هناك فئة (يعني حركة الشباب) وصفها بأنه «ليس عندها إدراك بالمخطط المزمع تنفيذه في الصومال، تقف عقبة في وجه جمع الأمة لمواجهة العدوان الإثيوبي» وقال: «دأبتْ على إضعاف المقاومة بتفريق صفها، وحينما تم إنشاء التحالف بدأوا يطلقون الصيحات هنا وهناك للتشكيك فيه، وفي أهدافه من أجل تنفير الناس عنه» ثم قال: «وحتى لا يغتر بتلك الشبهات من لا يعلم بحقيقة التحالف وأهدافه ومبادئه أصدرتُ فتوى حول جواز إنشاء التحالف وبيان أهميته، وبيان أهدافه، ومبادئه، وبرنامجه السياسي، وقد قرئت هذه الفتوى على جلة من كبار علماء الصومال وأجازوها، وهي معروفة متداولة بين الناس»[6].

5 - المرجع السابق، ص173.

6 - المرجع السابق، ص174.

أمريكا ورطت إثيوبيا ثم تخلت عنها

وقال الدكتور: «يعتقد أن أمريكا ورطت إثيوبيا في مستنقع وحل بإغراءات من الدعم اللامحدود، ووعود كاذبة بمساعدتها على تحقيق حلمها في الصومال، فما إن علمت أمريكا بورطة إثيوبيا وأنها غير قادرة على انتشالها بدأت تنأى بنفسها من ذلك لتجد إثيوبيا وحدها في الورطة دون معين، فلا هي قادرة على البقاء لأجل ما تلقاه من الضربات الموجعة التي تأتيها من المقاومة، ولا هي قادرة على الخروج بدون أن تحقق أيًّا من أهدافها».

أما النشاط الدبلوماسي المكثف من قبل الأمم المتحدة والدول العربية فاعتقد الدكتور آنذاك بأنه إيعاز من أمريكا من أجل – فقط – حفظ ماء الوجه لإثيوبيا، والبحث عن أي حلول تنقذ إثيوبيا من ورطتها حتى تظهر وكأنها حققت شيئًا من وراء تدخلها في الصومال».

الشعب الصومالي مرشح لدور عظيم في القارة الإفريقية

في سطور الكتاب بدَا المؤلف قوي العاطفة متحمساً للمشروع الإسلامي فيقول: «ليس هناك حلٌ للأزمة الصومالية، والخروج بالشعب منها إلى بر الأمان إلا المشروع الإسلامي، وقد أثبت جدارته بكل اقتدار من خلال تجارب المحاكم الإسلامية، وما حققته من وفاق بين فئات الشعب، وما وصلت إليه من إنجازات عجزت عنها جميع الكتل السابقة من قبلية وإقليمية وحزبية وغيرها، وقد وصل الشعب الصومالي إلى قناعة كاملة بأن حل جميع أزماته يكمن في الإسلام لا في غيره».

وختم المؤلف كتابه بعبارة تقطر تفاؤلاً وحماسة حين قال: «إنني أتوقع لهذا الشعب العظيم أن يلعب دوراً ليس في قرن إفريقيا فحسب بل في القارة كلها، وسيكون قدوة لجميع الشعوب في المنطقة في النضال والتضحية من أجل الحصول على حرية حقيقية في بناء دولته، وتقرير مصيره بنفسه دون تدخل من أحد، وإن جميع السهام ستتكسر على جسده إلى أن يتحقق له ما يصبو إليه من الكرامة والعيش في حرية».

والكتاب يحوي أحداثاً ووقائع وتواريخ تنفع الباحثين، وخصوصاً الأحداث الأخيرة في جنوب الصومال، في فترة تأسيس المحاكم الإسلامية، وهو تاريخ كان بحاجة إلى ضبط بأقلام متعددة، ومن زوايا مختلفة، حتى لا يضيع مع ما ضاع من أجزاء كبيرة من تاريخ الصومال.

ولكنه على أهميته لا يُعد دراسة تاريخية تتوافر فيها مقومات البحث العلمي، ويفتقر في بعض جوانبه إلى التوازن والموضوعية، بل هو في كثير من مباحثه أشبهُ ببيان صادر من «التحالف من أجل إعادة تحرير الصومال» الذي شهد التصدع في صفوفه وتلاشى فيما بعد.

كتاب:
التيار الإسلامي في الخليج العربي
دراسة تاريخية

المؤلف:

هاشم عبدالرزاق صالح الطائي

مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010

قراءة: عمر البشير الترابي

يتناول الكتاب بالدراسة التفصيلية التيار الإسلامي في الخليج العربي خلال الفترة الممتدة من 1945 إلى 1991. ويجمل في تفصيله الأصول التي نبعت منها هذه التيارات والجذور الفكرية التي بنيت عليها والأحداث المصاحبة التي وفرت لها مناخاً ملائماً للنمو. جاء الكتاب شيقاً جزل العبارة دقيق المعنى، قدم للأفكار والأحداث بمقدمات منطقية واتسمت تحليلاته بالواقعية والحيدة، وتوكأ على مصادر أصيلة وهو يعتبر مرجعاً مهماً في بابه.

نشأة التيار الإسلامي الحديث

مر الفكر الإسلامي بمرحلة تجديدية «إصلاحية» هامة لصياغة مشروع إسلامي يوافق العصر، وتحدث الكاتب عن جذور الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي بشقّيه (السنّي – الشيعي)، حيث تميز السنّي منذ القرن الخامس (ابن تيمية) بالمحاولة لتأصيل الحل الواقعي وإكسابه السند الأصولي، وحاول الشيعي الخروج من مشكلة غيبة الإمام، وتوليد فكر ينتهج منهجاً إصلاحياً مواكباً.

في القرن الماضي ظهر امتداد للمدارس الإصلاحية، سعياً لنشدان سبل النهضة من الأصول الدينية، وذكر الكاتب أمثلة لهؤلاء الرواد الإصلاحيين، من مثل جمال الدين الأفغاني الذي شكل أساساً مرجعياً للحركة الإسلامية الحديثة بنشاطه الفكري والإجتماعي والسياسي. وازى الأفغاني بين خطر الإستعمار وخطر الجمود الفكري، فسعى لمقاومتهما وتوحيد الأمة سنّةً وشيعة، وعلى نهجه محمد رشيد رضا الذي شكل بداية الإسلام السياسي، وتأثر به حسن البنا. لم يغفل الكتاب رواد الإصلاح الشيعة، فكان حسين النائيني الذي أوجد مخرجاً من أزمة ولاية الفقيه ووضع تصوراً للدولة وسبيل النهضة على أسس دينية بالرغم من ما تعرض له.

استعرض الكتاب أمثلة للحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ليمنح القارئ رؤية واضحة، فبدأ بالسلفية «الوهابية» المنسوبة إلى الشيخ محمد بن عبدالوهاب الذي تحرك لإنقاذ مجتمع وصفه الكاتب بأنه «على حافة الشرك»، فقام بسلسلة من الخطوات الدعوية الإصلاحية ولما تعرض للمضايقات لجأ إلى التحالف مع مؤسس الدولة السعودية، وارتكز فكره على العودة إلى الأصول وفتح باب الاجتهاد. لا يزال امتداد الحركة الوهابية يمثل مدّاً مهماً لكثير من العاملين.

ثم ذكر الكتاب التنظيمات الإسلامية المعاصرة، التي نشأت حسبما يشير نتيجةً حتمية لحالة السقوط التي عايشها المجتمع الإسلامي، وكردّ فعل على دعاة «التفرنج». واختص من التنظيمات الإخوان المسلمين وحزب الدعوة لوجودهما في الإطار المكاني

للدراسة. الإخوان جماعة إسلامية أسسها حسن البنا الرجل المتأثر في بداياته بالتصوف وانعتق عنه إلى الممازجة والتصالح مع الفكر السلفي باعتدال. تأسست في 1928 ونشطت اعلامياً ودعت لشمولية الإسلام وتفاعلت بذكاء مع الأوضاع مما أكسبها تأييداً شعبياً مقدراً وامتدت على كل الأقطار العربية. أما المثال الثاني فكان حزب الدعوة (1957) وهو يشكل الامتداد الشيعي اعتمد على تحالفات وأسس فكرية شيعية متجددة، وارتضى الشورى حلاً لقضية غيبة الإمام، وانتشر على نطاق واسع من الخليج العربي.

جذور التيار الإسلامي في الخليج

يحتل الخليج العربي موقعاً جغرافياً هاماً، وبنيت فيه مقومات نشاط اقتصادي كبير، وله بيئة اجتماعية مميزة. وقد استعرض الكتاب العوامل التي أثرت في بروز الوعي الإسلامي وظهوره في الخليج العربي، فأشار إلى الدور الإيجابي للإرساليات التبشيرية التي غرست بذور الوعي، وأشار إلى النهضة العربية الحديثة، فقد كان للخليج نوع من التواصل مع عالميه العربي والإسلامي بدليل وصول منشورات الثورة المهدية للشارقة، وذكر رحلات رجال الصحوة إلى منطقة الخليج، ودلل بنجاح زيارة محمد رشيد رضا، ولم يغفل عن دور المؤسسات الثقافية مثل المدارس والمكتبات التي تعاضدت مع الإرساليات التبشيرية. ساهمت المدارس الدينية في الوعي وتأكيده وإبرازه. وكانت الصحافة الخليجية متأثرة بمجلات وصحف الصحوة مثل «المنار» وغيرها، فصبغت بالفكر الإسلامي الواضح، وكذلك الأندية الاجتماعية التي كانت نتيجة للوعي فدعمته وصقلته وشكلت حاضنات للفكر الإسلامي (الإخوان-الشيعة) ومرت بفترات مصالحة ومصادمة مع السلطات في دول البحرين والكويت، وحتى السلطة كان لها دور هام في تشكيل الوعي الإسلامي وتعضيد تيارات الصحوة. فالحالة السعودية كانت تمثل التحالف بين السلطة وبين العلماء، فنشرت السعودية فكراً إسلامياً وخطاً دينياً واضحاً لم تتوان في دعمه وتمكينه. وختم بالحديث عن دور العلماء الذين دعمتهم السلطة في تجارب مثل السعودية (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وتقاطعت رؤاها معهم فمنعتهم في أحيان كثيرة، ولكن ذلك لم يسلب قدرتهم التأثيرية لقربهم والتصاقهم بالجمهور خلال الخطب والمواعظ والمناسبات.

الأحزاب والتنظيمات الإسلامية المعاصرة في الخليج

مثلت نكسة 1967 حدثاً مهماً قلب التوجهات الفكرية صوب المعين الديني بعد أن فشل العربي في إنهاض أمة وجلب انتصار، فانحسرت التيارات القومية وتفشت التيارات الدينية، فكان من هذه التنظيمات تنظيم الإخوان الذي دخل إلى السعودية عقب تلاقٍ فكري جعل البنا يتنكر لماضيه الصوفي، وتوثقت الصلات بين التيار الإخواني والنظام السعودي، الأمر الذي مكن الإخوان من المشاركة في عملية وضع المناهج مما أسهم في وضع لبنات للفكر الإخواني. ولم يقتصر الأمر على السعودية ولكن امتدت بفعل الرحلات العلمية إلى دول الخليج الأخرى فتشكلت واجهات للتنظيم تمثلت في جمعية الإصلاح البحرينية ومؤسسها عبدالرحمن الجودر، وقد لعبت دوراً كبيراً في التعبير عن مواقف الإخوان تجاه الكثير من القضايا، وأيضاً جمعية الإرشاد الإسلامي في الكويت التي استفادت من انفتاح وليبرالية حاكم الكويت عبدالله السالم وغذاها مؤسسها عبدالعزيز المطوع بالفكر الإخواني، وكان لذكاء التنظيم الأمر الذي ساهم في تنامي فكر الجماعة بالرغم من أنها تأثرت بضائقة الإخوان في مصر وتسبب لها ذلك بانشقاقات، ورغم كمونها إلا أنها حظرت في قرار عام جمد النشاط السياسي لكثير من الجمعيات، ومن الواجهات جمعية الإصلاح الإجتماعي الكويتية التي ورثت جمعية الإرشاد واستمرت في نشر الكتب والفكر.

ومن أهم التنظيمات التي تجذرت في الخليج الحركة السلفية التي تقدم الحديث عن أصولها وجاءت مثبتة لمبادئ العودة إلى الأصول الإسلامية، وانتشرت في الكويت والبحرين، ومثلها حزب التحرير الذي كان دخيلاً على الخليج بفعل وفود الأجانب الأردنيين والفلسطينيين. وأيضاً انتشر في السعودية فكر جماعة التبليغ، ولكنها انحسرت بعد حظر الجماعة. وفي الكويت أيضاً جاءت جمعية الدعوة إلى الله وكانت نخبوية تنتهج العمل الخيري، وجمعية الثقافة الاجتماعية وهي شيعية لعبت دوراً هاماً في الحركة السياسية الكويتية.

ثم تطرق الكتاب إلى الحديث عن الأحزاب والتنظيمات حتى 1991، فجاء على ذكر التنظيمات الشيعية التي بدأها بحزب الدعوة لعلو كعبه في هذا المضمار. وقد تواجد

الحزب بكثافة في البحرين 1968 وأصدر مجلة مواقف، ولكن بعد أزمة حزب الدعوة (الأم) في العراق ضُيّق على «الفرع» في البحرين فانتقل إلى الكويت ثم إيران ثم لندن، ومثله جمعية التوعية الإسلامية التي تأسست بنشاط الشباب في البحرين، إلا أنها بعد أن اتصلت بالخميني وأيدته اضطرت السلطات لحظرها واعتقال قادتها، بينما فشلت جمعية الإرشاد الإسلامي (1969) في الحصول على تصريح، فانضوت تحت مؤسسة مصرَّح لها بالعمل وهي المكتبة العامة للثقافة الإسلامية، ولكن الخلاف نشب داخلها، وقد تم حلها بتكوين جمعية الصندوق الحسيني الاجتماعي، التي قمعت هي الأخرى بعد اتصالها بالخميني واعتقال ممثلها (المدرسي)، الذي عبأ الشعب ودعاه للثورة لتقويض النظام.

يتضح بجلاء تأثير الثورة الإسلامية الإيرانية على الاتجاه السياسي للفكر الشيعي الأمر الذي ولد ولهاً بتطبيق النموذج الإيراني واستلهامه للقضاء على الاضطهاد الذي عاشه شيعة البحرين، وإقامة الدولة الإسلامية. برزت هذه الدعوة للعنف في خطابات الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين التي قادت مظاهرات شباط (1979) وتبنت المدّ الخميني، ولجأت للعمل المسلح، وساهمت في انتفاضة التسعينات. أما في المملكة العربية السعودية، فبالإضافة للثورة الإيرانية كان هناك اضطهاد متعاظم وشكاوى متلاحقة تفجرت في شكل انتفاضة سميت بانتفاضة المنطقة الشرقية، ولكنها انتهت بعد أن حسمتها السلطات السعودية. ومن الإفرازات المهمة له منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية بالرغم من أنها تخلت عن العنف في 1991، إلا أنها اتهمت بالتنسيق مع حزب الله – الحجاز الذي اهتم بحقوق الإنسان وتبنى العمل المسلح. في الكويت كان التأثير بادياً في ما حدث وسمي بحركة شعبان التي دعا لها المهري وأصبغها صبغة عمل مطلبي إلا أنه تعنّت في حواره مع الحكومة. ويشير الكتاب إلى أن الذي أثار غضب السلطات هو تعيين الخميني للمهري وتكليفه بأداء صلاة الجمعة فسُحبت جنسيته وقُمعت حركة مسجد شعبان. أما حزب الله الكويتي الذي انتهج نهجاً مسلحاً واضحاً وأصدرت له طهران مجلة النصر، فقد اتهم بمحاولة اغتيال حاكم الكويت.

تحدث الكتاب مطولاً عن التنظيمات السنّية، بدأها بتنظيم الإخوان المسلمين، الذي نشط في الكويت، ولكنه تأثر بالفكر التكفيري فارتكز على «معالم في الطريق» وكتب

تميل إلى العنف، ولكن قيادة الإخوان تنبهت للأمر وفصلت كل المتلقفين له. وأقام الإخوان الحانقون على القيادة التقليدية جمعية التربية الإسلامية، وبعد تحرير الكويت وبسبب الحرج الذي سببه موقف التنظيم العالمي للإخوان المسلمين تكوّنت الحركة الدستورية الإسلامية كوعاء للإخوان.

ومن التنظيمات السنّية المهمة التي أفرزها التيار السلفي الوهابي ظهور «المحتسبة» وغيرهم، وكان من أهم الأعمال التي حسبت على التيار السلفي احتلال جهيمان للحرم المكي في عام 1979، وجهيمان سلفي متشدد ينظر إلى السياسة من منحى ضيق، بعد احتلاله للحرم الذي حسمته القوات السعودية. وكعلاج للظاهرة الثورية التي طرأت على تلك المرحلة أجرت تعديلات لاستيعاب التطرف وتهذيبه. وقد تبلور الفكر السلفي وتفرع، فظهرت السلفية التقليدية والسلفية الجامية المستندة إلى المأثور والنص، وظهرت السلفية الجهادية التي تنامت بعد عودة المتطوعين في الجهاد في افغانستان، الأمر لم يكن قصراً على السعودية، ففي الكويت مثلت جمعية الإصلاح الاجتماعي الواجهة للجمعية السلفية رغم الوجود الإخواني، الأمر الذي حدا بالسلفية لتكوين جمعية إحياء التراث الإسلامي؛ فتميزت الجمعية بفكر سلفي طاغ وأكثرت من الرجوع إلى فتاوى ابن باز ومحمد العثيمين وتأطير دعوتها بأطرهما، وتميزت بمناصرتها للجماعات السلفية في كل أنحاء العالم، وفي 1989 أصدرت مجلة الفرقان وجعلتها منبراً للسلفية. وفي البحرين كانت الجمعية الإسلامية صدى للسلفية في كل من الكويت والسعودية. وختم الباحث بالقول إن التنظيمات الإسلامية «المعارضة» لم تروَّج في قطر والإمارات وعمان، وأرجع ذلك للتحولات الاقتصادية التي ألهت الناس عن تعاطي السياسة أو لتأخر الوعي الفكري لها.

موقف التيار الإسلامي من أبرز القضايا الداخلية والخارجية

ساق الكاتب قراءه في رحلة متسلسلة عرض فيها تصورات التنظيمات الإسلامية، وتفاعل هذه التنظيمات مع المجتمع والدولة والفعاليات الأخرى، وهو ما خصص له فصله الأخير ليجيب على هذه التساؤلات، فكشف عن تفاعل التيار الإسلامي بشقّيه مع تحديات

المرحلة. ففي الشأن الداخلي أثار ثلاث قضايا، وقاس عبرها مدى تفاعل التيارات معها، فكانت الأولى الإصلاح وتطبيق الشريعة، وبيّن أن دخول مظاهر «التحديث والرفاهية» أدى إلى نشوء معارضة من الجماعات السلفية واحتجاجات، فعوديت وسائل الإعلام وحُذّر من أنها تنفذ مخططات معادية للإسلام واستُخدمت هذه الدعاوى في إطار انتخابي. دعت التيارات على اختلافها لوحدة السنّة والشيعة والعودة إلى الأصول، كما انخرطت في مناصحة السلطات.

أما القضية الثانية فكانت هي الشورى والديمقراطية. في البدء ربطت التيارات الديمقراطية بالقيم الإسلامية، وأبدت إعجابها بتنظيم الحكم الغربي. وبعد سقوط الخلافة العثمانية رفضت التيارات الإصلاحية الاستبداد وتناولت مبدأ الشورى وتماهت مع الديمقراطية. وعلى النقيض، فإن القوى السلفية رفضت الديمقراطية كمبدأ ولكنها مارستها وشاركت في مفرزاتها عدا السلفية الجهادية التي كانت أكثر تشدداً من غيرها، بينما أيّد الإخوان الديمقراطية وأجادوا استغلالها واستغلال منابرها بصورة مذهلة. أما رموز الفكر الشيعي فقد أسهموا في الحديث عن الحرية والشورى، وانتقد السيد محمد الشيرازي الدكتاتورية ونادى بالشورى والمشاركة فيها، فحقق الإسلاميون بعض النجاحات. إجمالاً كانت التيارات الإسلامية قد تباينت في نظرتها للديمقراطية، من مناهضة مناقضة إلى مستوعبة ومتفهمة، وتجاوبت معها.

أما القضية الثالثة فهي الموقف من بعض قضايا المرأة. نقل المؤلف نقد الإصلاحيين لوضع المرأة، ونقد الإصلاحيين لذلك وردّ المحافظين عليهم، مما شكل تنامياً للحوار وصولاً للاحتكاك والتماس. أما التيار السلفي في المملكة، فوصل إلى حد منع المرأة من قيادة السيارة، الأمر الذي حدا ببعضهن لتنظيم تظاهرة أعقبها حوار فكري ونشاط سلفي مضادّ جعلها محرّمة تماماً.

ثم عاد للحديث عن مواقف هذه التيارات في الشأن الخارجي، وتحدث عن موقفها من أربع قضايا، فكان الأول موقفها من القضية الفلسطينية، ومعلوم أن القضية لقيت تعاطفاً شعبياً عارماً، وتفاوتت الدعوات بين دعوات إلى الجهاد والتعاطف، تشاركت فيها التيارات

السنّية والشيعية. والقضية الثانية كانت من الغزو الروسي لأفغانستان، فقد دعمت التيارات الإسلامية الأفغان وذهب حوالى 12000 شاب سعودي لمقاتلة الروس، واهتم التيار الإسلامي بالدعوة إلى الجهاد وتيسيرها. أما القضية الثالثة فقد كانت الحرب العراقية الإيرانية، إذ دعمت الأنظمة السياسية الخليجية دولة العراق، أما التيارات الإسلامية فتباينت آراؤها. فتنظيم الإخوان العالمي أدان النظام العراقي في البدء، وبعد تعنت ايران وعقلانية موقف العراق تحوّل الموقف فحمّل الإخوان إيران مسؤولية استمرارية الحرب، وتضامنت التيارات الشيعية مع ايران تغليباً للانتماء الطائفي، بل إنها في قضية احتلال الكويت انحازت للكويت كرهاً في العراق المنتصرة على ايران!. أما القضية الرابعة فكانت حرب الخليج الثانية 1990-1991: فبعد اجتياح صدام للكويت ومجيء القوات الأجنبية لتحريرها، أدان بعض الإخوان العراق وامتنع البعض، وتوحدت السلفية ضد وجود القوات الأجنبية في الجزيرة العربية بالرغم من فتاوى رسمية. ساهم الإخوان في الكويت في التحرير وانفصلوا عن الموقف العالمي للتنظيم وغيروا اسمهم بعد التحرير.

يؤخذ على الكتاب أنه أهمل مواقف التيارات السنّية الخليجية من الثورة الإيرانية، مع أنه تناول مواقف التيارات الشيعية وعلاقتها بالثورة دعماً وتأييداً. كما أنه توسع في مطاردة الأفكار أحياناً حتى تجاوز الإطار التاريخي. ما عدا ذلك فقد تميز الكتاب بسبك ممتع ولغة مشرقة، وقدم إضاءة تمهد لبحوث أخرى متخصصة، وقد بذل فيه جهداً شخصياً بيّناً مدعّماً بقائمة مصادر ومراجع كثيرة.

كتاب:

القاعدة في اليمن... النشأة والخلفية الفكرية والامتداد

عرض: فهد سلطان

تكتسب دراسة تنظيم القاعدة في اليمن الأهمية من كونها المنطلق المهم في حساب القاعدة. وبالعودة إلى دراسة تأريخ القاعدة ونشأتها وظهورها كتنظيم دولي، فإن اليمن كانت ولا تزال المكان الأكثر ملائمة للبقاء والاستمرار والانطلاق، نظراً لما تتمتع به من تضاريس ملائمة، وسهولة مرور أفكارها إلى عقول الشباب، فالفقر والبطالة وضعف الدولة أعطت إشارة الدخول لمثل هذه الأفكار والتي تعد خطراً بحيث توحدت كثير من دول العالم لمحاربته والقضاء عليه. وعند التتبع لكثير مما كُتب عن القاعدة في اليمن من أبحاث وندوات وتناولات في الصحف والمجلات ووسائل الإعلام المختلفة، فإن كتاب القاعدة في اليمن للكاتب سعيد الجمحي يعد مرجع مهم، وذلك لما تميز به الكتاب من تحليل رائع وموضوعية في التناول لهذا التنظيم الذي شغل العالم شرقاً وغرباً منذ ما يقارب عقدين من الزمن!!.

فالكتاب تناول النشأة والخلفية الفكرية والامتداد، وهي أسياسيات التنظيم، ليقدم رؤية تفصيلية عن التنظيم وأنشطته ومنطلقاته الفكرية والسياسية، فيفتتح الدراسة بمدخل للكتاب حدد فيه موقع القاعدة من المنظور الفكري، وأشار إلى أنها لا تختلف عن الجماعات السلفية الأخرى سوى في استخدام السلاح كأداة وحيدة في التغيير خلافاً لبقية الجماعات ومنها الإخوان المسلمون الذين يرون ضرورة التدرج في التغيير وتعدد الوسائل، وأن التغيير بالقوة يكون في أوقات محددة وربما في أخر المطاف. وعند النظر في طبيعة الجماعات السلفية وانقساماتها المتكررة، وهذه النقطة الأخيرة تكاد تكون هي الصفة البارزة التي تتميز بها عن غيرها من الجماعات مثل الإخوان المسلمين، ن فإن القاعدة كانت أقل تمزقاً وافترقاً لعوامل عديدة تناولتها الدراسة بشيء من التفصيل. ومن هنا فإن القاعدة تعدّ من الجماعات ذات التركيبة السلفية، وهذا باعتراف القاعدة نفسها ومن خلال دراسة منهجها ومنطلقاتها وبعض من المراجع المعتمدة عند التنظيم، وهذا ما لا يتخلف عليه اثنان. وإذا زدنا في التعمق أكثر فإن هناك فروقاً ربما تميزها عن غيرها من الجماعات الأخرى وهي صلابة التنظيم، ويعود إلى عدد من الأسباب التي قد تفتقر لها الجماعات السنّية والسلفية على وجه التحديد، أهمها ضبط مدلول الطاعة للأمير والنهي عن المرآء والجدال والاختلاف كما يقول الكاتب، وهاتان النقطتان هما سبب الإشكالات التي تحصل داخل كل الجماعات الإسلامية التي تكرر فيها الانقسام والافتراق. والأهم الذي يتميز به التنظيم هو سرعة حل الخلافات داخل التنظيم بطريقة أكثر سلاسة من الجماعات الأخرى، وهذا يزيد من تماسكها. وهنا سؤال ربما يكون قد تأخر قليلاً ومفاده: كيف يكون الانتماء إلى القاعدة؟ وهل له شروط ومراحل يمر بها العضو كما عند الجماعات الأخرى؟

الانتماء إلى القاعدة!!

يمكن الإشارة إلى شروط الانتماء إلى القاعدة بشكل مبسط وسريع وهي أولاً الصلاح في الدين الذي يعني إقامة الفرائض والانتهاء عن النواهي، وتوفر المروءة في الشخص المنتمي، وهي قد تبدو سهلة في البداية غير أن الأغرب هو مرونة المنهج النظري

للقاعدة بشكل عام، فهي وسط بين السلفيين الذي يرفضون البيعة تماماً ولا يرونها إلا لولي الأمر، وبين البيعة كما عند الإخوان المسلمين التي تتّسم بالتشديد في العمل الحزبي!.

هذه المرونة ساعدت التنظيم في بناء أتباعه بشكل قوي. وقد يتساءل البعض عن أسباب انتشار وظهور تنظيم القاعدة وبقائه كل هذه المدة رغم قوة الضربات التي وجهت إليه في أكثر من دولة ومكان في العالم. ويجمل المؤلف الأسباب في نقاط منها: أولاً أن قضية فلسطين هي المنطلق الأول والأهم في حساب القاعدة، وهي الحدث الأهم في التأثير على الناس والأتباع وسهولة إقناعهم بعدالة هذه القضية وتواكل المسلمين عن النصرة والتحرير. ثانياً الملوك والرؤساء الذي كانت لهم مواقف عدائية من الدين ومن بعض العلماء تحديداً. أما عما يحلم به تنظيم القاعدة ويسعى إلى تحقيقه فهو حسب تعبيرهم نشر العدالة والحرية والمساواة، وهي قيم أساسية مشتركة لا يختلف عليها اثنان، غير أن قضية أمريكا هي المشعل المهم في تأليب القاعدة وتركيز استهدافاتها عليها وعلى مصالحها في كل دول العالم!!.

يجيب الكتاب كذلك على تساؤل مهم عند الكثير، وهو كيف يعرض بن لادن الجهاد على أتباعه؟ وكيف استطاع أن يقنع الناس بفكرة الجهاد على فهمة الخاص؟ يجيب الكاتب على التساؤل بأن بن لادن ينتقي آيات الجهاد والقتال في القرآن بصورة مركّزة ودقيقة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنفال: 65)، ومثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: 39)، وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: 14)، وأحاديث كثيرة منها: «إذا تبايعتم بالعينة ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه منكم حتى تعودوا إلى دينكم» (رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة). وهذه الأدلّة سواء التي ساقها من القرآن أو من الأحاديث منزوعة من سياقها التاريخي، كما ينطبق على الحديث أو القرآن الكريم. غير أن أسلوبه -يعني أسامة بن لادن- من خلال بعض المحاضرات التي ألقاها،

كان يغلب عليه طابع العاطفة والعداء الصارخ للغرب واستغلال الغزو الأمريكي بالتبرير على صواب طريقه وأنها الطريقة الوحيدة للتحرير!!.

يصل الكاتب بعد ذلك إلى مناقشة فلسفة الجهاد عند القاعدة، والتي ترى أن أصل الوجود قائم على الجهاد، أو هو الغاية من الوجود. وفي مبحث جديد يطرح الكاتب العنوان الآتي «الطرق والأساليب التي يستخدمها الكافرون»، وفي هذا العنوان يعرض الكاتب لما يقوم به الكفار كما في نظر القاعدة من سخرية واستهزاء بمقدسات المسلمين ورمي المسلمين بالتخلف والتأكيد على أن المسلمين فاسدون بين الأمم وأن سبب التأخر هو دينهم. ويضيف الكاتب على لسان القاعدة أن الدول الكافرة تسعى وتمارس الإفقار على الدول الإسلامية والمكر والخداع، كل ذلك كي يردّوا المسلمين عن دينهم إن استطاعوا كما تحدد الآية ذلك في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: 217).

هذه الصورة السوداوية تعطي القادم دهشة وشحنة كبيرة من العداء للغرب والاستعداد للتضحية من أجل الانتقام من الكفار الذي يعبثون بمقدسات المسلمين.

ثم يتحول الكاتب إلى البدايات لتنظيم القاعدة بعرض سريع للجماعات الجهادية في مصر ودراسة هذه الجماعات، ويراها قضية ذات شجون نظراً لما طرأت على هذه الجماعات السلفية الجهادية في مصر من تحولات كان لها أثر كبير على المستوى العربي والعالمي. والشيء الغريب الذي سيلاحظه القارئ على الكاتب هو أنه هنا عندما تناول السلفية في مصر حاول أن يجردها من ثوب السلفية، خلافاً لما سبق أن طرحه من أن القاعدة في نشأتها وخلفيتها سلفية بامتياز، فهو هنا في الجماعات الجهادية في مصر يقول: «في مصر حصل مزج وخلط في مفهوم السلفية، فأخلت بعض التيارات الإسلامية التي تتشابه أفكارها تحت مسمى الجماعات السلفية بينما هي بعيدة عن مدلول السلفية»،

ثم يسوق عدداً من المبررات لذلك. ونجد أن الكاتب يفرق بين السلفية ودعوة الإمام محمد عبده، حيث يحاول بعض الكتاب والمفكرين أن يلحقوا دعوة الإمام محمد عبده ضمن الدعوة السلفية، وهو ما ينفيه الكاتب ويرى نقلاً عن بعض الكتاب أن التشابه الذي قد يُرى بين دعوة محمد بن عبد الوهاب ودعوة محمد عبده فيه فرق كبير، وليس أدلّ على ذلك من ردود شيخ السلفية في اليمن مقبل بن هادي الوادعي الذي وصف الإمام محمد عبده بأبشع الأوصاف، مما يؤكد على أن الجماعات السلفية لا تعترف بسلفية الإمام محمد عبده. وعندما نعود إلى دراسة الجماعات الجهادية في مصر والجماعات الجهادية في البلدان العربية نجد الفرق واضحاً. فالجماعات الجهادية في البلدان العربية انطلقت من رحم القاعدة، كما في السعودية واليمن، بينما الجهادية في مصر لم تمر بفترة السلفية المسالمة، بل كان ميلادها من رحم جماعة إسلامية لم تجعل السلفية قاعدتها الأولى، وهي جماعة الإخوان المسلمين. ثم ينتقل الكاتب بعد عرض لمفهوم الجهاد الدفاعي والهجومي كما في أدبيات القاعدة إلى نقطة مهمة وهي البدايات والتطورات. ويبدأ البحث بعرض لفكرة الجهاد التي كان يسوقها أسامة بن لادن في محاضراته وتأكيده الدائم على البيعة العامة والتي كما يفهمها أسامة أنها واجبة بمجرد أن يعلن الإنسان الإسلام أو يصبح مسلماً فقد أصبح بيده بيعة، مستدلاً في ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: 111). ويقول إن هذه صفقة بين الإنسان وبين ربه لا مجال للتهرب منها. . !! ويعود الكاتب إلى دراسة ما هي الأسباب التي جعلت القاعدة تبدو في ثوب جيد ومختلف وما هو سبب هذا التحول أو هذا الظهور، بحيث يرى أن انتهاء الجهاد في أفغانستان بهزيمة الروس وانسحابهم من بلد مسلم وعودة بن لادن إلى السعودية حيث قال لأتباعه إن الجهاد لم ينتهِ بعد، بل أنه بدأ بشكل حقيقي، وهو يقصد جهاد التحرير من احتلال الكفار لبلاد المسلمين في البلاد العربية وتغيير الزعماء الذي هم أتباع للدول الكافرة التي هي محتلة للبلاد العربية والإسلامية. ومن بعد هذا الإعلان ووصوله إلى السعودية فوجئ بقرار عدم خروجه من المملكة وسحب الجواز، وكان هذا أول توتر بين الرجل ودولة السعودية في عام 1989م، وبعد هذا القرار

استمر في خطبه ومحاضراته يحثّ الشباب على الجهاد والاستعداد لمقاتلة الكفار وإخراجهم من بلاد العرب والمسلمين. ويستعرض الكاتب الخلاف، وخاصة بعد أن كان أسامة بن لادن ينوي التعبئة لحرب العراق والنظام البعثي آنذاك، وهو ما أزعج السلطات بشكل أكثر، غير أن تجاهل السعودية لمطالبه وإدخال القوات الأمريكية إلى بلاد الحرمين كانت هي النقطة الفاصلة تماماً في علاقة السعودية مع أسامة بن لادن، التي على إثرها بدأ التحول في تفكير القاعدة بعد ذلك وبدأ الصدام من عام 1996 والتفجيرات التي هزت مدنية الخبر، والتي أدت إلى مقتل عشرين جندياً أمريكياً، ولم يعلن أسامة مسؤوليته عن الحادث، غير أنه بارك هذا العمل مما دعا الحكومة السعودية إلى طلب محاكمته وسجنه، وكان حينها في السودان مع كثير من رفاقه الذين عادوا من أفغانستان بعد أن أحرجهم وضع المجاهدين الأفغان الذين يقتتلون فيما بينهم على نظام وشكل الحكم.

السلفيون بين المعارك الفكرية والمعارك القتالية

يبدأ المؤلف التركيز على العنوان السابق، ويبرهن على أن هناك فرقاً بين السلفيين والسلفية، فالأولى هي مجموعة الفرق السلفية والثانية هي منهج الإسلام كفكر إذا كان القصد منه المنهج الصحيح والعقيدة السلمية ومحاربة البدع والمنكرات والإقتداء الكامل بالنبي الرسول صلى الله عليه وسلم. أما السلفيون فإنهم فرق وجماعات كل طائفة وفرقة لها أسلوبها الخاص في الفهم والاستنباط. والطريف في الأمر أن كل طائفة وفرقة ترى أنها هي الصواب وغيرها على الباطل والانحراف. ويضيف الكاتب أن الفرق بين السلفية كمنهج رشيد والسلفيين اليوم كالفرق بين الإسلام والمسلمين. ثم يتناول الكاتب الدعوة الوهابية نسبة إلى الإمام محمد بن عبد الوهاب، وهو المؤسس الفعلي للسلفية المعاصرة وكانت توصف البلدان العربية قبل دعوة محمد عبد الوهاب بأنها مرتع للخرافات والبدع والعقائد الفاسدة، ومن ثم فقد بدأ الإمام محمد عبد الوهاب في دعوته إلى الإصلاح الديني وأخذ يجاهد بلسانه وقلمه، ومع الخلاف الشديد الذي لاقاه من والده وكثير من الناس إلا أن ذلك لم يثنه عن مواصلة مشروعه الدعوي.

ويعرض الكاتب بعد ذلك إلى التحول الذي طرأ على فكر السلفيين، حيث تحولت السلفية من دعوة محاربة البدع والمنكرات إلى مجموعات منها الجهادية حاملة السيف ومنها المسالمة المهادنة التابعة للسلطان حسب تصنيف السلفية الجهادية، وهكذا. وينتقل الكاتب بعد ذلك إلى دعوة الوادعي لمواجهة أعداء الإسلامي حيث إن الوادعي بعد أن خرج من السجن إثر قضية جهيمان، والتي سجن على إثرها ثلاثة أشهر، عاد إلى اليمن ليؤسس وينقل الدعوة السلفية إلى اليمن في مطلع الثمانينات في بيئة يسيطر عليها الفكر الزيدي منذ قرون. وبدأ الفكر السلفي الجديد بقيادة مقبل الوادعي يزداد ويتكاثر، غير أن هناك آفة كانت في الانتظار ولا زالت، وهي الانشقاق السريع بين صفوف السلفيين، فإلى جمعية الحكمة وجمعية الإحسان والمقبلين، وهكذا ويضيف الكاتب بقوله إن الانشقاقات زادت بعد رحيل المؤسس مقبل الوادعي.

الخروج على الحكام عند السلفيين

ذكر المؤلف كثيراً من الشواهد الذي يكفّر فيها السلفيون الحكام ويصفونهم بأبشع الأوصاف، فمن تكفير الانتخابات والديمقراطية، مروراً بالدساتير التي انبثقت عن هذه الديمقراطية وانتهاء بتحريم الحزبية. وينقسم السلفيون إلى أقسام، فغير الجهادية ترى أن من نطق بالشهادتين وعمل بأركان الإسلام فهو مسلم لا يجوز تكفيره. فهم لا يقرون بكفر الحكام، ودليلهم في ذلك أن الحكام لم يكفروا كفراً اعتقادياً وإنما وقع البعض منهم في الكفر العملي. أما الجهاديون فقد استدلوا بعدد من الأدلة منها أن مقتضى الشهادتين العمل بهما وبمقتضياتهما، فالحاكم الذي لا يحكم بالإسلام ويعود إلى غيره فهو كافر بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44). ويرون أن الذي يحتكم إلى غير الشريعة قد كفر كفراً بواحاً.

ميثاق جماعة القاعدة

مما لا شك فيه أن القاعدة لا تملك مشروع سياسياً متكاملاً، غير أن هناك استقصاءً لبعض منظريها وقادتها نجمله في النقاط التالية:

1 - النية الأساسية للذين أعطوا البيعة والسمع والطاعة للأمير ورفعوا راية الجهاد.

2 - لا تمانع الجماعة انتساب أي مسلم إليها يعتقد عقيدتها ويلتزم بمنهجها.

3 - هي جماعة متميزة مستقلة لا تتبع أي تنظيم أو جماعة من الجماعات.

4 - لا يوجد لها شعار خاص يميزها عن غيرها، ولكن يمكن أن يكون هناك كلمة للسرية في الوقت المناسب.

5 - ومن أهدافها وبواعثها الجهاد في سبيل الله وهو طريق العزة والسيادة.

6 - الاستراتيجيات والوسائل، فهي ترى الجهاد والاجتهاد.

7 - تسعى إلى اكتساب صفة العالمية.

8 - في مصادرها المالية لا تعتمد إلا على مصادرها الخاصة.

ثم يختم الكاتب بجماعة جهيمان، ويعقد مقارنة بين جماعة القاعدة وجماعة جهيمان التي كان يطلق عليها في السعودية اسم «جماعة الإخوان» لكنها تختلف تماماً عن جماعة الإخوان المسلمين.

كتاب:
جوهرة في يد فحام!
رحلات ومقابلات صحافيّة في اليمن السعيد

المؤلف: تركي الدخيل

مدارك للإبداع والنشر والترجمة
والتعريب، بيروت، ط1، 2010

قراءة: عمر البشير الترابي

اختار المؤلف عنوان هذا الكتاب من وصف استعاره العالم المصري أحمد فخري من عبدالعزيز الثعالبي التونسي، وهو يبث شكوى اليمن للشامي في كتاب «رياح التغيير في اليمن». يمضي الدخيل ليفسر أثر هذا التجني على اليمن منعكساً في الفن اليمني الساحر: «استطاعت اليمن الثقافة واليمن الوجع أن تؤسس فلكلورها الشعبي»، الذي يعبّر عن الأوجاع والمعاناة من الفقر والاضطراب.

تحدث الكاتب عن جدل تسمية اليمن بـ«اليمن السعيد»، فيقال إنها جاءت من الإسكندر المقدوني والرومان سموا اليمن «العربية السعيدة». وقد تعددت التفاسير التي جعلت اليمن سعيداً، لكنها اتفقت على أنها أرض الأحلام ومحمل التراث العربي وهودجه، وكتابها سِفر حوى كل مآثر العرب واشتياقهم الى الماضي، فاليمن سعيد ببداوته غير المتكلفة.

وقد أعجب الرحالة باليمن، فهو الدولة الأكثر ثراءً والأقل إثراءً، تشغله معادلات الاتصال والانفصال وتقلبات لا تفهم، فهو قديم العهد بالاضطراب، والاحتراب والمواقف المتناقضة. فشاعر اليمن الزبيري يحذر من عبدالرحمن البيضاني لأنه: «كيف لجاسوس الإمام الذي كان يقف ضد الثورة أن يتحول إلى رأس رمح للثورة»، وتفسير هذه المواقف غير مقصور على النزاع السياسي وحده، من دون إحاطة بالتركيبة اليمنية.

تحدث الكتاب في مقدمته التي شغلت 45 صفحة -وكانت عبارة عن فلاشات مكثفة بعناوين منفصلة- عن دور الإخوان المسلمين في ثورة 1948، وماقيل عن دور الإخوان المسلمين في مقتل الإمام يحيى، منبهاً إلى أن مؤرخي اليمن يدمنون «إهمال لاعبين أساسيين في تاريخه المعاصر»، وذكر تجربة الإخوان التي انتهت بهم كحلفاء للسلطة في زمن قريب عبر التجمع للإصلاح.

أشار الدخيل إلى دور الفضيل الورتلاني «الجزائري» وهو معروف عنه بأنه ناشط الإخواني، انتدبه ابن باديس للدعوة في فرنسا، وينقل وصف الشامي للورتلاني بأنه هو من غيّر مجرى التاريخ اليمني لاعتقاده أنه هو من صنع الثورة الأولى 1948. يتوافق هذا مع إشارة الدخيل إلى المقالات التي تحدثت عن تدبير خفي لحسن البنا في مقتل الإمام يحيى آل حميد الدين.

وليكمل المشهد السياسي تحدث الكتاب عن الحزب الاشتراكي اليمني الذي لم يندثر كغيره من الأحزاب الاشتراكية التي أضحت أثراً بعد عين، فالاشتراكي اليمني لا زال فاعلاً، وعلاقته بالإسلامين صارت تفاهماً بعد عداء وتحالفاً بعد تخالف وتراصاً في وعاء جامع ضد المؤتمر الحاكم.

الإشكال بين اليمن الشمالي واليمن الجنوبي هو في تعدد التيارات التي تتدثر بمسميات الأيديولوجية والإصلاح. تتقاطع هذه المعطيات مع تحديات المجتمع القبلي المسلح، والأجواء المدججة بالإشاعة ونذير القتال. في هذه الأجواء يقف الإخوان مؤيدين لدعاوى الانفصال وأيضاً مباركين لتمرد الحوثيين. يتركنا الدخيل أمام دوامة من الأسئلة التي لا تصلح معها الإجابة عن سؤال، من قتل الإمام؟ ومن دعم التمرد ومن آزر الحراك، ولماذا؟

يروي الدخيل أنه عقب حرب الانفصال كان الإخوان المسلمون يشتكون تنفير التشدد السلفي، وكان التيار السلفي يشتكي من قيادات الإصلاح التي احتمت بالسلطة وسلطتها على رقاب السلفيين.

الكاتب تحدث عن التعدد المذهبي وتساءل: هل انقرضت أخلاقيات التسامح؟ فنزاعات الفكر والسياسة مرهقة لليمن ومنهكة له. وفي القديم كان أهل اليمن يتعاطون معها بروح تسامح عجيبة، ويروي الدخيل عن الشامي الذي يحكي عن والده الزيدي الذي كان يعيش بين الشوافع ويصلي معهم، ولكن الآن وبعد أن ظهر تمرد الحوثيين وفشت الهواجس من وجود اختراق إيراني (مفترض) وغيره، بدأت تغيب أخلاقيات التسامح وتطل قرون الطائفية البغيضة، فهل يستطيع الشعب أن يستمر قوياً متلاحماً يهزم التقسيم الإثني وينتصر لليمن؟

طبائع اليمن وسجايا أهله حاضرة في المقدمات، فأهل اليمن كرماء «لأنهم ضيوف القدر».

الخرافة في اليمن موجودة، ففي اليمن توجد لعنة الخرافة، فمتى غاب نور العلم تمددت سرابيل الخرافة. كانت الخرافة في اليمن حاضرة واستخدمتها حاشية الساسة والملوك ليظن المواطن البسيط أن مَلِكَه يملك الإنس والجن معاً فلا فكاك منه، وأضحى كل ما يستعصي على التفسير مُعلَّقاً على شماعة الغيب.

متى ذُكر اليمن يُذكر القات. هكذا يقول البعض، ولكن هل القات يسعد اليمنيين أم يقتلهم؟ فبرغم الفقر، مازال أهل اليمن يستحقون أن يكونوا أهل اليمن السعيد. «هم

راضون لأنهم ضيوف القدر»، ففي رحاب صنعاء حيث بلاد العجائب، القات في اليمن أمر عادي جداً للدرجة التي يمنع فيها فقط في بهو الفنادق الفخمة والغرف «غير الفنية» فقط، شأنه شأن السجائر!

السلاح في اليمن متاح للجميع ولا مانع من حمله إلا حضور الرئيس أو ارتياد المرافق الحكومية، مما يذكي العنف والصراعات القبلية.

الجدل الديني

بعد هذا المسح يقدم لنا الكاتب حوارات تجعل الباحث قادراً على قراءة الوضع في اليمن بشكل سهل، واختار محاور للجدل فكانت الجدل الديني، وجدل المرأة، وجدل الأدب والسياسة والقصيد.

ينتخب الكاتب خلاصة من حواراته التي أجراها وينتقي رموزاً لها وزنها، استطاع عبرها أن يوفر مادة دسمة عن اليمن ترسم اليمن في لوحة دقيقة لم يهمل خلالها أية تفاصيل. حاول تغطية مثار الجدل في اليمن، فبدأ بالمسار الديني واصطفى فيه ثلاثة رموز. بدأ بالشيخ الريمي السلفي، ثم الشيخ الحبيب علي الجفري الصوفي، وأبي جندل القاعدي «السلفي الجهادي».

القاعدة وحارس بن لادن

الحارس الشخصي لأسامة بن لادن ناصر البحري، أبو جندل. نشأ في السعودية وتأثر بالأفغان العرب والأجواء الجهادية. بعد مجازر البوسنة سافر خفية إلى اليمن ومنه إلى تركيا، وبعون شخصي من مجاهدين سابقين وصل إلى البوسنة التي تلقفته فيها جماعة الجهاد المصرية، وانضم إلى كتيبة للمجاهدين بعد تدريبات عسكرية شاقة كان أميره فيها جزائرياً. عاد من البوسنة في صيف 1995، ولكنه كان مستنفراً نفسه للجهاد، فاختار أرض الصومال عبر اليمن، وهو اليوم يقول إنه لو سنحت له الفرصة ثانية لاختار أن ينتظم في

القاعدة، حيث إنه جرب كل مجاهل الجهاد إلى أن استقر في تنظيم القاعدة عام 1997، وبايع أسامة بن لادن على السمع والطاعة. مكث في الصومال لشهرين لكنه اختلف مع رجال في الاتحاد، وكانت له مناوشات معهم فنقدهم في طريقة تدريبهم العسكري وإعلانهم للنتائج، وعن الخلافات التي وقعت بينه وبين مقاتلي الاتحاد، وذكر أنهم كانوا يتهمون القاعدة بالفرار إبان معركة 1993.

عاد أبو جندل إلى اليمن بغرض الزواج والاستقرار، إلا أنه اقتنع بضرورة السفر إلى أفغانستان، فبدأت رحلت الجهاد الحقيقية. وكان قد أشير له أن يذهب إلى طاجكستان إلا أنه لم يدخلها وعاد من عند حدودها بعد أن شُدّدت الحراسات على الحدود -واكتشف خيانةً داخل التنظيم- حادراً صوب ولاية مدغشقر في أفغانستان. واحتدم الأمر بين طالبان وأهل الشمال، فاتجه إلى مدينة جلال أباد، وهنا خالجته رغبة بالعودة إلى اليمن لإكمال مراسم زواجه وبدأ يتذمر من ارتباطه بتنظيم واحد، ولكن أسامة بن لادن اجتمع به واستطاع إزالة هذه الخواطر والرغبات، فانخرط في التدريب المكثف، وتوثقت علاقته بأسامة بن لادن. ومن الغريب أنه روى رغبة بن لادن في أن يقتلوه إذا وصل إليه الأمريكان، وكان يعد ذلك استشهاداً، تلافياً لانكسار ما أسماه بالشوكة التي تطعن في خاصرة أمريكا. واعتباراً لحجم المعلومات التي بحوزته. عاد أبو جندل إلى اليمن بإذن من بن لادن بعد أن تكفل بتكاليف زواجه. عاد ليزاول مهمته مرةً أخرى حارساً له، ولكنه استأذن في عام 2000 للعودة النهائية إلى اليمن.

وعن البيعة لبن لادن، لم يستطع ناصر البحري أن يحدد إن كان لا زال ملزماً بها أم لا، علماً بأنها تسببت بتكفيره، إلا أنه يتعامل مع الأمر بأريحية كبيرة، ويعتقد أن بن لادن لايزال حياً.

يروي أبو جندل تفاصيل اعتقاله والفرق بين تجربته مع المحققين اليمنيين والوفد الأمني الأمريكي الذي تولى التحقيق معه فترة اعتقاله في سجن الأمن السياسي في اليمن. كانت تفاصيل الأخيرة كثيرة، فكان يرفض الاستفزاز ويدلي بإفادته بإرادته. أشاد بعلاقة الاحترام المتبادل بينه وبين الأمن اليمني المبنية على حفظ الحقوق، وشدد

على أنه كان يتنقل باسمه الرسمي المدون في الجواز، وتحدث عن التجنيد في القاعدة وأسلوبه وفهمه هو لهذه النقطة. وحين سأله الدخيل ماذا تغير من أبي جندل من 2000 إلى الآن (2007)، قال إنه «(الآن) في الثلاثينات من عمره وصار ناضجاً ويعتمد منهج الحوار»، وهو تغير ايجابي.

عبدالمجيد الريمي

شيخ سلفي كبير، عمل رئيساً لمجلس أمناء مركز الدعوة، عرف عنه اسهامه الفكري والديني، وله كتب تتلمذ عليها أتباعه وأحبابه. حاوره الدخيل مسلطاً الضوء على قضايا بالغة الأهمية. الريمي يؤمن بتحريم الإسلام للديمقراطية، إذ إنها تعطي الحكم للشعب الذي ينتخب نواباً لا تتحقق فيهم المواصفات الشرعية، مستنداً إلى آيات قرآنية وأسانيد أخرى، ويرى بديلها تعاون العلماء وولي الأمر لاصطفاء أهل شورى تتوافر فيهم الشروط الشرعية، فيعيِّن الحاكم عبر مجلس شورى، لأن الشارع لا يدرك المواصفات الشرعية. أما من كان يعرف المخالفة الشرعية في الديمقراطية ومارسها فقد وقع في مناقض لأصول الدين. ولم ينفِ الريمي وسمه للحكم الديمقراطي بالطاغوتي، لكنه أكد أنه أفضل من الديكتاتوري. الدخول إلى البرلمان محكوم بالنوايا فقد يكون فيه نظر ومحل خلاف بين العلماء لمن أراد دخول البرلمان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعاب على الإسلاميين الذين توغلوا في الديمقراطية حتى عدوها موازية للشورى. وعن خلافه مع هيئة تجمع الإصلاح والوادعي، أكد أن هيئة تجمع الإصلاح لم تكن تبدو له كحزب في البداية بل احتشاد لطاقات الدعاة، كما تبين له الأمر انسحب منه انسحاباً هادئاً. وعن خلافه مع الوادعي في أمر الجمعيات فلم يكن هادئاً كما أشار الكاتب، وأرجع الريمي الأمر إلى شريط البراءة من الحزبية الذي أصدره الوادعي.

برر الريمي مساندة بعض المحسوبين على تياره الفكري للرئيس علي عبدالله صالح في الانتخابات الأخيرة (2007) بأنها آراء شخصية للبعض، أولها لهم على أن الولاية العامة يجب أن تصان، فيبقى الحاكم حاكماً إلى أن يموت ما دام ملتزماً بالشرع، وأكد

أن هذا رأي «الإخوة» وهو ليس ملزماً به. وبرر لهم بأن هناك فرقاً بينهم وبين من يدخل الديمقراطية وهو مقتنع بها، فهم أرادوا إقامة حجة الله عبر الوصول إلى تلك المنابر. يرى الريمي أن الخروج على الحاكم الجائر يحتاج إلى العديد من الضوابط، ولكنه عنده ممكن في حالة الكفر البواح، لكنه يستدرك أنه لا يكفر الأنظمة العربية.

تحدث الريمي عن ضوابط التناصح وضرورة قول الحق وعدم اتهام بعض المسلمين بعضاً دون إقامة دليل، إلا أنه دافع عن نفسه بخصوص مهاجمته الحوثيين، مؤكداً أن وحدة العالم الإسلامي لها أسس يناقضها من أسماهم بالرافضة لوجود شركيات لديهم، وشدد على ضرورة ابتعاد الزيدية عن الحوثيين مؤكداً أن علاقة التيار الذي ينتسب إليه بالزيدية طبيعية، وأن الخلاف بينهم يقوم على الحوار، على خلاف من أسماهم بالروافض، مجدداً تأكيده على أن الفكر الحوثي متشبع بالمدّ الإيراني، لذلك فهم (السلفية) يوعون الناس بخطورة هذا الفكر. الفكر الاثني عشري مرفوض عنده، لكنه يقر بأن الاشتطاط في الخلاف ربما يولد فتنة قد تغذيها أمريكا، لذلك فينبغي البحث عن قواعد جديدة للحوار لتقعيد الوحدة الإسلامية على منهج تقاربي، إلا أنه أكد أن السكوت عن الخلاف العقائدي خطير ولكن يجب أن لا يؤدي إلى الاقتتال.

الحبيب علي الجفري

داعية ومدرس للتصوف في «تريم». أثار إخراجه من مصر في عام 2001 جدلاً واسعاً، فكانت إجابات الحبيب على أسئلة الدخيل دبلوماسية ورقيقة. هو لا يحب وسمه بالسياسي، بالرغم من أن والده ناشط سياسي بارز، إلا أنه لا يحب أن يوصف بهذه الصفة، فهو يقدر أن رسالة الأسرة دينية طرأت عليها السياسة لا العكس.

تحدث الجفري عن دور الصوفيين الحضارمة في نشر الإسلام وقال: «إن الحضارمة اشتغلوا بالعلم في البلاد الأعجمية. وأكد أن الذين أدخلوا الإسلام إلى إندونيسيا هم علماء حضارمة امتهنوا التجارة». والجفري يؤمن أن التصوف يرفع راية الجهاد حينما يكون مستكملاً شروطه، وينفي أن يكون التصوف مذهباً خامساً، وأنه علم سلوكي يمتاز

بقواعد المتصوفة أنفسهم، فالتصوف عنده هو من علوم الشريعة. وعاب على البعض الخلط بين مسائل الفقه والعقيدة، وقرر أن الأمر المحرم غير الداعي إلى الشرك وصف قلبي يجب أن يكون صريحاً عن قصد ولا بد أن يسأل مرتكبه. أرجع الجفري انتشار ظاهرة التكفير إلى الاضطراب في توصيف الاختلاف الذي جعل الفروع أصولاً وإلى الانغلاق على رأي واحد، وأكد أن النص في الشريعة يبيح الاختلاف.

نفى الجفري عن نفسه وصف «شيخ النخبة»، وقال بأنه كان يطوف على كل الناس بلا تفرقة. وتحدث عن أزمة الفتاوى وضياع قرار أهل العلم منهم إلى الساسة أو الجمهور، وأكد أنه ليس بمفتٍ وإنما هو داعية، والداء إنما يكمن في اختيار المفتي.

وعن الخلافات داخل التيار الصوفي قال بأن تحفظات البعض على دروسه هي بسبب التحفظ على تدريس الفقه الشافعي علناً في المملكة وهي تمنع ذلك. ولكن ذلك لم يفسد للود قضية، وهو يرحب بالنقد والحوار مع السلفيين، وذكر شواهد على ذلك، وأكد أن أصل المدارس الفقهية يقوم على الحوار وتقبل الآخر، وذكر أن البوطي كان رائداً في هذا الباب.

في الشأن الثقافي اليمني

احتوى كتاب «جوهرة في يد فحام» الإشارة إلى ثلاث قضايا في الشأن الثقافي اليمني الراهن: دور المثقف في السلطة والتغيير، ودور الأدب في السياسة، وجدل المرأة وحقوق الإنسان. المثقف اليمني عبدالعزيز المقالح أديب ذرب اللسان اعتاد على خوض المعارك الإعلامية، وقد تناول الحوار معه جدلية العلاقة بين المثقف والسياسي. فالمقالح يرى أن الدور الآن للسياسي، وأما المثقف فيقف على الهامش، بيد أنه لم ينفِ وجود المثقف السياسي. وإجابة على سؤال الدخيل حول مسؤولية المثقف عن عزلته وتهميشه، أقر بأن فئة من المثقفين هي التي تنعزل في طقوسيتها الثقافية، إلا أنه أرجع الحديث إلى التباس بين نخبوية الثقافة والمثقف.

محمد الشرفي وهو شاعر وكاتب مسرحي يمني، لقب بشاعر الثورة، التي يصفها بأنها فن التغيير. لا يؤمن الشرفي بالثورة من أجل الثورة فقط، لذلك فهو مفتون بها وطامح إليها إلى الآن لأنه يحتاج إلى التغيير كما يحتاجه عالمنا.

أما الناشطة في حقوق الإنسان أمل الباشا، فهي لا تخفي أنها «لا تحب» أن تكون محجبة. وقد كانت إجاباتها حول حقوق المرأة ومشاركتها السياسية جريئة، ولكنها كانت من الذكاء بحيث أعطت أجوبة فضفاضة تسمح لها بمساحة من المناورة والتفسير.

كتاب:

الحركات الدينية في الخليج العربي

المؤلف: باقر سلمان النجار

دار الساقي، بيروت، 2007

قراءة: عمر البشير الترابي

كتاب تناول الحركات الدينية في الخليج العربي ورمى إلى معالجة ما أسماه «حالة الإسلام السياسي أو الحركي في الخليج العربي، منذ تشكله إلى الآن (2007)، تناول حركات الإسلام السياسي السني والشيعي بشيء من التفصيل، وغطى فيه غالب محاور تفاعل هذه الجماعات مع بعضها البعض ومع السلطات الحاكمة ومع المجتمع، جاءت أفكار الكتاب متسقة، ولا يزال هذا الباب من الدراسات عن الإسلاميين في الخليج بكراً. امتاز الكتاب بسلاسة اللغة وسهولتها وترابط الأفكار، وبدى واضحاً أن الكتاب جاء في إطار مشروع فكري أكبر منه مما جعل مادة الكتاب على دسامتها سهلة للقارئ.

الإسلام الحركي: استقطاب جماهيري وقوى سياسية فاعلة

كانت الأندية وجمعيات الخريجين والمعلمين في أربعينات وخمسينات القرن الماضي حاضنة لتفريخ الفكر القومي ورعايته ومقراً لتجنيد الأتباع وتجييش الأفكار. وبعد النكسة العربية وانحسار المد القومي أو تأخره على أقل تقدير أطلت في سبعينات وثمانينات القرن الماضي جماعات الصحوة، وتمَثّل بعضها في الجمعيات الدينية أوالمهنية ذات الإطار الديني فكانت تتولى دور حاضنة تنتج الفكر الديني وترعاه. وبالرغم من بداياتها التي كانت متلبسة لبوس الوعظ والإرشاد، إلا أن نشاطها انسحب على المضمار السياسي والمدّ الإسلامي والتجربة الدينية الحركية ككل، وأضحت رقماً سياسياً متلبساً بلباس ديني.

بدأ الانفعال بظاهرة الإسلام السياسي يتلقف الدارسين في مظانه الأولية التي كانت تتمثل في مصر التي نشأت بها جماعة الإخوان المسلمين، وتضاعف الوجود الإخواني في الخليج في أعقاب المضايقات التي أزاحت قادة الإخوان عن الساحة المصرية والسورية فلجأوا إلى دول الخليج العربي. هذا شق، والآخر كان الحركة السلفية «الوهابية»، ويشير الكاتب إلى آثار البيئة المصرية الزراعية والنجدية الصحراوية في صياغة فكر الجماعتين، فالأولى تعلم المرونة والثانية تورث التقيد والحرفية.

يذكر الكاتب الجمعيات الدينية وطبيعة أنشطتها، وانقساماتها ومداخلها إلى العمل الجماهيري، مشيراً إلى طائفة من الجمعيات الإسلامية بشقيها السنّي والشيعي، وقد مايز بينها القدْر الذي توليه كل واحدة للجانب الوعظي أو السياسي، وتتبع انشقاقات بعضها ومطالبتها بالديمقراطية وغيرها كحال الجمعية الإسلامية البحرينية التي نشط في إطارها السلفي منشقو الإخوان وتمثل «جمعية الشورى» جناحها السياسي، ونقل اعتقاد قادتها أنهم أقرب إلى الحركة الأشعرية الأزهرية، وقرر بأن جمعية إحياء التراث وعظية أكثر من كونها سياسية. وفي الجمعيات الشيعية ذكر «جمعية الثقافة الاجتماعية الكويتية» (1963م) التي انطلقت انطلاقة وعظية لكنها سرعان ما تسربت إليها المضامين السياسية، وهي كغيرها من الجمعيات أقيمت على أساس أنها وعاء أهلي له منشط ثقافي اجتماعي إلا أنها تحولت إلى واجهة للنشاطات السياسية. وينقل الكاتب عن فلاح المديرس أن الجمعيات الدينية

الشيعية لم تلق الرعاية من الدولة، وعلى النقيض وجدت الجمعيات الدينية السنّية الرعاية والاهتمام والتمويل وإتاحة المجال للحضور الإعلامي والاجتماعي، إلا أنها أُدرجت أخيراً في عام 2001م في قائمة الجمعيات التي تتلقى دعماً من الحكومة الكويتية لضعف مواردها المالية، وتقتصر العضوية فيها على الرجال فقط. وقد أصيبت الجمعية بالعديد من الانشقاقات فأضحت تعاني من منافستهم لها. وتعتبر الجمعية مثالاً للجماعة التي تعيش في كنف الدولة بصيغة تصالحية بالرغم من الاضطرابات القوية، وتميزت بانفتاحها على كثير من الأفكار الليبرالية والسلفية والإخوانية، تمثل ذلك في اشتراكها في التوقيع على بيان رؤية مستقبلية لمستقبل الكويت (13 مارس (آذار) 1991م) وكانت تحت مسمى «الائتلاف».

في البحرين لعبت جمعية التوعية الإسلامية (1969م) نفس دور جمعية الثقافة، وهي قد بدأت في أرياف البحرين لمجابهة المد اليساري، وفور حصولها على ترخيص بدأت في افتتاح المدارس ومعاهد التعليم ومراكز الدراسات وغيرها، وتلقت دعماً أهلياً كبيراً ساهم في إخراج كل مشاريعها بشكل جيد، وبالرغم من الأساس الخيري والديني إلا أنها مثلت واجهة لحزب الدعوة فرع البحرين، وتأثرت بالثورة الإسلامية في إيران تأثراً غيّر في توجهاتها السياسية مما أثار حنق السلطات ودعاها للتضيق عليها وحلها فنزح قادتها إلى إيران وسوريا وبريطانيا، حتى عادت في 2001م ولكنها بدور سياسي خافت، إذ زامن تأسيس جمعيات سياسية شيعية، فتحولت الجمعية إلى وعظ مشوب بمضامين سياسية. بشكل عام اكتسبت التنظيمات الشيعية القدرة على العمل السري بسبب تعرضها لمضايقات ومنعٍ خلال الفترة منذ الثورة الإيرانية في 1979م إلى الإصلاحات الأخيرة.

الإسلام السياسي السنّي: من التحالف إلى الانقلاب

للإسلام السياسي السنّي في الخليج أجنحة أهمّها الإخوان المسلمون والسلفية مع وجود لبعض الصوفية والرفاعية. وكلها تحمل حضوراً فقهياً للأصول السنّية في الفقه والسياسة والعقيدة، وتميزت بتصالح طويل مع السلطة. واستفاد الإخوان من العنف الذي انتهجته الجماعات السلفية فانعكس ذلك تقارباً بين الإخوان والسلطات خاصةً بعد انتهاجهم

منهاجاً ينبذ العنف ويتراجع عنه (على حد وصف الكاتب)، وهم بشكل أو بآخر كانوا أكثر مرونة من غيرهم.

تعتبر جماعة الإخوان مؤثرة جداً في منطقة الخليج العربي، وقد ساعدت المتغيرات الجماعة على البقاء برغم الأزمات التي تعرضت لها جماعات الإسلام السياسي عموماً في العقود الثلاثة الأخيرة.

تحدث الكاتب عن البدايات القديمة للإخوان في الخليج وعن الواجهة الأبرز للتنظيم وهي جمعية الإصلاح الاجتماعي، التي تأسست رسمياً في الكويت عام 1963م إلا أنها كانت قد تشكلت قبل ذلك منذ أن عاد بها فكرةً بكراً السيد عبدالعزيز العلي المطوع، إلا أن الظروف الاجتماعية والفكرية أجلت تأسيسها بشكل رسمي بالرغم من تحورها عبر جمعيات متعاقبة انتهت بجمعية الإصلاح، وساهم العديد من الوافدين العرب في تثبيت أركان الإخوان في الكويت ومنهم «الفضيل الورتلاني، أحمد الشرباصي، أبو الحسن الندوي» وغيرهم. ونقل الكاتب عن عبدالله علي المطوع قوله عن بداية الحركة في الخمسينات معللاً إياها بردّة الفعل على الهجمة الغربية على المسلمين، ومناوءة البعثية والقومية، فكان التنظيمُ الإسلامي، وقسم الإخوان أنشطتهم في الكويت إلى ثلاثة قطاعات: حي المرقاب، القبلة، الشرق. وأشار إلى ملاحظة بالغة الأهمية وهي أن نشاط الإخوان انحصر في البداية على مناطق داخل السور أو المناطق الحضرية، لذلك فغالب قياداتها من العوائل الثرية المعروفة بالتجارة كالفهيد والعدساني والنفيسي والقناعي والرفاعي والعتيقي والحجي والخالد... على عكس التيارات السلفية التي حضرت في البادية.

عانت الجمعيات التي كانت تمثل التيار الإخواني معاناةً شديدة وحُلّت جمعية الإرشاد الإسلامي التي كانت تمثل التيار مع الجمعيات التي أصابها قرار الحل في الفترات السابقات، واستغلت الانفراج السياسي الذي كان في عهد الشيخ عبدالله الصباح. عادت الجمعيات فعاد الإخوان تحت مظلة جمعية الإصلاح الاجتماعي، وتوالى النفيسي والحجي على رئاستها وناهز عدد أعضائها 1500 عضو، فتولدت عنها المراكز واللجان التي كانت تقوم بالعمل الجماهيري الذي تمتد عبره وتجند العناصر التنظيمية الجديدة. استطاع

الإخوان عبر الجمعية اختراق المجتمعات البدوية إلا أن قيادتها ظلت حكراً محكوراً على أبناء العوائل التجارية.

تبوّأ قادتها مناصب مرموقة وقريبة من مؤسسة الحكم، وبالرغم من انفلاتها النسبي إلا أنها ظلت موضع ثقة بخلاف التجمعات الأخرى، ولكن بمرور الزمن فتحت الحكومة الكويتية للأحزاب السياسية - بشكل غير معلن- الباب أمام تكوين واجهاتها ومنابرها السياسية، فأنشأ الإخوان الحركة الدستورية الإسلامية، وكان ذلك في 1991م أي بعد تحرير الكويت، وقد ساهم ذلك في التسريع بالانفصال عن التنظيم الدولي بالإضافة إلى موقف التنظيم الدولي (المخزي) إزاء احتلال الكويت. يُشير النجار إلى القدرة الهائلة لإخوان الكويت على التكيف مع المتغيرات بسبب تراكم خبراتهم التنظيمية والسياسية، فهم أقدر على التحالف مع القوى الليبرالية والإسلامية الأخرى وفق ما يخدم مصالحهم، واستطاعوا اختراق القبيلة إلا أن ذلك لا يقارن بقدرة الجمعيات السلفية (ممثلة في إحياء التراث الإسلامي) على ذلك، فالأخيرة كانت تستخدم العمل الخيري لتوسيع نفوذها في المجتمع.

في البحرين يحظى الإخوان بحضور طاغٍ عبر جمعية الإصلاح الاجتماعي التي كانت قد بدأت باسم نادي الطلبة في الأربعينات ولكنها تأثرت بالمد الإخواني، فأسميت جمعية الإصلاح إلى 1980م. شكلت الأسرة المالكة حضوراً في بدايات تشكلها، ويقرر النجار أن الحركات الدينية في البحرين تفتقر إلى الرؤية السياسية الواضحة، وبالرغم من الفقر في الدراسات إلا أن أثر الوافدين العرب كان واضحاً في تشكيل اللبنات الأساسية بالرغم من وجود أجندة خفية لبعضهم (على حد وصف الكاتب). وبشكل واضح ساهمت الجامعات السعودية في تجديد القيادات وتأطير الكوادر الذين كانوا يمرون بمراحل إعدادية قاسية، ولعب المعيار القبلي دوراً بارزاً في تشكيل الجمعية، فبالرغم من بدايتها النخبوية إلا أنها أضحت تمثل عرب الهولة والفواري في الآونة الأخيرة (على حد وصف النجار). وفي انتخابات 2001م بدا النفوذ السلفي جلياً في العرب السنة. كانت بداية الجمعية مترعة بالخطاب الوعظي الخالي من المضامين التجديدية، واستمر ذلك إلى بداية الثمانينات حيث بدأت بالتجديد، في الإطار السياسي، وبدأت منذ 2001م بالانحياز نحو التحالف

مع قوى شيعية وليبرالية ويسارية، وبالرغم من اتهام قوى المعارضة لها بموالاتها للسلطة وبعدها عن المطالب الدستورية، ونقل شهادة بعض المفكرين عن حركة الإصلاح في البحرين بأنها تدعوا للتفرقة بين العرب وعن فشلها في لعب دور فاعل إيجابي، فقد شهدت الجماعة تغيرات فكرية بعد دخولها البرلمان.

في 2001م ظهر الإخوان بواجهة جديدة هي «جمعية المنبر الوطني الإسلامي». وبالرغم من وجود قيادات تاريخية إلا أنها كانت تدار عبر عناصر شابة من قيادات الصف الثاني، فانعكس أثر ذلك ضعفاً في الأداء وتخبطاً في التخطيط، وحتى أداؤها البرلماني فقد كان غريباً فاتراً متأرجحاً بين المطالب الخدمية والاندماج في الممارسة الرسمية، وليس لها خط واضح، إذ أضحت ضرباً من ضروب العلاقات العامة، ووصلت في التأرجح إلى الحدّ الذي وصفت به بأنها معارضة كغالب حركات الإخوان وليست مستقلة كحالة الكويت.

وفي شأن الجمعية الإسلامية يقول النجار بأنها أكثر قرباً للأشعرية والسلفية منها إلى الإخوان، وهي تضم نخبة من الأزهريين، وواجهتها السياسية «جمعية الشورى»، ولكنها تفتقر إلى التنسيق مع الآخر. وكشفت انتخابات 2001م ضعف وجودها الشعبي وضعفها التنظيمي وخطابها الضبابي، فقد كانت تتخذ مسلكاً تبريرياً للمؤسسة الرسمية. خطابها الديني أقرب إلى الإخوان والسياسي أقرب إلى السلفية، وعزا تدهورها في الانتخابات الأخيرة إلى الخلافات والتخبط وازدواج المرشحين، وقد وهنت قدرتها على الاستقطاب وضعفت في الآونة الأخيرة.

تمثل السلفية الراديكالية الإسلامية الجديدة وهي أحد قطبي المعادلة الإسلامية السياسية مع الإخوان، وقد شكلوا جمعيتهم في 1981م وترأسها خالد سلطان، وجعلت أهدافها وعظية علمية بحتة ونفت أي علاقة لها بالسياسة إلا في إطار ما وصفته بأنه يخدم الدعوة. وسرد النجار هفواتها الفقهية وفتاواها، وقد تميزت بأنها تنتشر في الطبقة الوسطى انتشاراً أخطبوطياً، وأنها توظف الوعظ لإبراز قضايا سياسية بعيدة المدى، وتنشر أفكارها في سياق العمل الخيري. وبعد تحرير الكويت في 1991م غيرت واجهتها لتصبح «التجمع الشعبي الإسلامي» لتنال شيئاً من فضل نضال «اللجان الشعبية». وبالرغم من حضورها

الطاغي في البرلمان إلا أنها تعتبر مشاركتها فيه «أخف الضررين». وتبنّت الجمعية العمل السري، وللتجمع الآن أطروحات تشذّ عن التجمعات السياسية الأخرى وتعزز الطائفية والقبلية على حد وصف النجار، فهي تعترف باستخدامها للقبيلة في الإطار الانتخابي وترفض الإطار الحزبي مع رؤية بالممايزة بين أفراد الشعب الكويت، وقد تأثرت بالوهابية، وكانت ذراعاً لهم، وتورطت بعض العناصر المحسوبة عليها في بعض الأعمال الإرهابية من تفجيرات صغيرة ومحاولات للاغتيال، ومعروف عن الجماعة أنها ذات إمكانات مالية كبيرة، وقد تعرضت لانشقاقات في النصف الثاني من التسعينات فخرج عنها ما سمّي بالسلفية العلمية (الدعوة) التي تميزت بتشدد كبير إزاء الظواهر الاجتماعية التي لا تراها متوافقة مع السلف الصالح. وتحدث النجار عن أثر البيئة الاجتماعية لمنسوبي السلفية الدعوية في وجود الفكر المتشدد والسلفية «التكفيرية».

ويماثل جمعية «إحياء التراث الإسلامي» في البحرين «جمعية التربية الإسلامية»، التي خرجت غالبيتها من رحم جمعية الإصلاح بعد خلافات أيديولوجية متأثرة بالسلفية السعودية وغيرها من التيارات، وقد حاولوا التسلل إلى الجمعية الإسلامية، ولكن الأزهريين وعائلة آل محمود كانوا لهم بالمرصاد، فاندمجوا مع جماعة آسيوية باسم الجمعية واستولوا عليها في بداية الثمانينات.

ويمثل السلفية في الكويت العائلات العربية المعروفة، إلا أنها توغلت في العمق الشعبي بأعمالها الخيرية، وهي تنأى عن عقد تحالفات سياسية، ولكن لها خط تكفيري للجماعات اليسارية مما جعلها في تحالف مع الدولة. وبالرغم من التقائها المذهبي مع جماعة الإخوان المسلمين، إلا أنها تعتبرهم من أعدائها. وبالرغم من اختلافها مع الشيعة إلا أن علاقتهما يسودها نوع من المرونة والجنوح إلى السلم بالرغم من بعض المناوشات. وموقفها من المرأة تسنده إلى المستند الاجتماعي، وهي تنفي علاقتها بتنظيم القاعدة ولكنها لا تدينها بوضوح، وهي تتفق مع السلفية في الكويت في كثير من المطالب وحتى في النظرة إلى الممارسة الديمقراطية.

الإسلام السياسي الشيعي تحولات الراديكالية الدينية

يتحدث الكاتب عن تحولات جيو-سياسية كبيرة وانهيار القومية عقب النكسة، وعن حرب أكتوبر، وبما أن الحديث عن الإسلام السياسي الشيعي، فنصيب الأسد يذهب إلى الثورة الإسلامية بإيران حيثدخل مزاج ثوري جديد في الفكر الشيعي.

برزت منظمات الإسلام السياسي في وقت متأخر، ولعل بداياتها كان في 1958م متمثلة في حزب الدعوة الذي استفاد من تجربة الإخوان المسلمين. وبغض النظر عن الأيديولوجية، فإن الثورة الإيرانية أثرت على المزاج الشيعي ككل، فظهرت الحالة الثورية في غالب التكوينات الشيعية في الخليج.

تحدث الكاتب أيضاً عن قراءته للتجربة الإسلامية الشيعية البحرينية، والمؤسسة الشيعية تحتل مكانة خاصة لدى الشيعة، وأرجع ذلك لأسباب تاريخية، تضاف إلى استقلالية المؤسسة الشيعية عن الدولة. وتنقسم المؤسسة الدينية الشيعية إلى مجموعتين: الأولى اندمجت في الدولة، والثانية تحسب نفسها معارضة للوضع القائم. وتتميز العلاقة بين أعضاء المؤسسة الدينية بتراتبية شديدة الجمود، وتقيم القيادات الدينية مصلى دائماً يؤمه للصلاة أتباعها، بالإضافة إلى الحلقات الدراسية والحوزات وغيرها من أعمال الاتصال الجماهيري، وتوظف القيادات والجماعات المناسبات الدينية الجماهيرية الخاصة لبث رسائل سياسية معينة كعاشوراء وغيرها. وبالرغم من أن المؤسسة الدينية تبدو متماسكة من الخارج إلا أنها تمثل من الداخل تعددية فقهية وسياسية متناقضة، قد تصل إلى حد القتال والعنف كما حدث بين «الشيخ» جماع المدني و«الشيخ» الجمري في 2001م، ويؤكد المؤلف بأن الشيعة ينعمون بحرية لممارسة طقوسهم في البحرين إلا أن شكواهم مردّها اجتماعي نسبةً لارتفاع نسبة البطالة في أوساطهم.

تمثل جمعية الوفاق الوطني الإسلامي نموذجاً للمعارضة الشيعية، التي يقدَّر عدد أعضائها بـ 2500، ويترأس مجلس إدارتها ثمانية رجال وامرأة، ويتفرع عنها لجان اختصاصية، وهي أقرب إلى حال المنظمات السياسية الجماهيرية، وهي لا تختلف كثيراً

عن المنظمات السياسية في الوطن العربي، فهي حزب للأمة في منظور الكاتب، وممثل للطبقات المختلفة، وفي عداد قادتها قيادات تقليدية وأخرى طارئة، يمثلون كافة شرائح المجتمع، إلا أنها لا تمثل جماعة سياسية موحدة الرؤية، فليس لديها أيديولوجية واضحة، وفي خطابها تبدو كافة المؤثرات المتوفرة في الخطاب الشيعي على اختلافها وتناقضها، ونجد آثاراً للمد الليبرالي أو اليساري أحياناً، إلا أن القطاع الأكبر هو ما يسمى بخط الإمام ومقلّديه، وتقترب في بعض خصائصها من المنظمات اليسارية المحتجة. وقد بدت في سنوات شهرتها الأولى أكثر اندفاعاً وصداماً مع الدولة، ومع نجاحها الكبير في 2002م إلا أنها واجهت تحديات كبيرة على صعيد التنظيم الداخلي، إذ إنها دخلت في تحدي صانع القرار، مما انعكس تشظياً داخلياً توقع له الكاتب الاستمرار، وتناول مشاكلها مع التعديلات على الدستور وموقفها من الانتخابات.

وبالرغم من أن الجمعية بلا زعيم روحي إلا أن هناك رجال دين لهم كلمة مسموعة وتأثير واضح، لدرجة أن بعض قادة الجمعية يتقربون للقيادات الدينية أثناء الأزمات. والشيخ عيسى قاسم هو الأوسع تأثيراً من بينهم. ويرى المؤلف أن مضمون خطاب الجمعية السياسي امتداد للتيارات الشيعية في لبنان والعراق وايران. وقد تأثرت بالموقف المتشدد الرافض لإصدار قانون أحوال شخصية موحد للسنّة والشيعة، مع غياب التفكير الاستراتيجي الذي دفعها إلى مواقف متشددة، فهي تفتقر إلى واجهات خيرية ونسوية وفقهية، وتعتمد في التمويل على الصناديق الخيرية الشيعية المنتشرة في القرى، وكانت بعيدة عن المجتمع المدني إلى فترة متأخرة، ويسود في أوساط الجمعية اعتقاد بأن لأمريكا وبريطانيا يداً خفية في المنطقة وقوة تأثير، لذلك فهي تستخدم العلاقات الشخصية بتلك المناطق لإحداث إصلاح سياسي تستفيد هي منه، ولها علاقات طيبة مع الجمعيات الخليجية المماثلة خصوصاً في الكويت، ولكنها لا ترتقي لتكون حالة تنظيمية، وتظل قوتها المالية ضعيفة إذا قورنت بالسلفية والإخوان.

الحركات الدينية القواسم المشتركة

تلتقي الحركات الدينية الخليجية في مضامين خطابها ذي الطبيعة الشمولية وتبنّي العنف كآلية في النضال ضد الآخر والدولة. وهي تقف مجملها في حالة عداء مع الغرب، وعنايتها بالدين وحفاظها على القيم الإسلامية وتشجيع الأعمال الخيرية ومكافحة المنكر، وتتخذ وسائل الاتصال الجماهيري، ولديها لجان داخلية أهمها لجان الزكاة التي تتميز بها، ولجان الأنشطة الثقافية-الدينية والمساعدات الخيرية والأنشطة الترفيهية والمساعدات الخارجية واللجان النسائية، وإن كانت تتمايز في مواقفها من المرأة، وغالباً ما تتشابه موارد الحركات الدينية المالية، فعلاوة على الدعم الرسمي تأتي تبرعات الأفراد والمؤسسات المالية العالمية، ومن لجانها ما تقيمه من أنشطة الأسابيع التضامنية مع الأحداث الإسلامية الطارئة كالبوسنة وفلسطين والشيشان وأفغانستان وغيرها وتوظيفها لمشاعر التعاطف العام.

الإسلام الحركي وتهمة الإرهاب

يعرّف الكاتب الإرهاب بأنه «الأعمال والأقوال التي تجبر الآخرين على أن يأتوا بأفعال لا يرغبون فيها أو غير مقتنعين بها»، ونفى صلة الإرهاب بجماعة أو بدين، وقرر أن وصف الإسلام بالإرهاب تبنته الجماعات اليسارية في العقود السابقة، فقد مثل العنف أداة نضالية مهمة في فكر الإخوان قبل تحولاتهم الفكرية الأخيرة، وأضافت الثورة الإيرانية شحناً سياسياً طاغياً مثّل أمريكا كشيطان أكبر، فاختطفت الطائرات وتمت محاولة الاعتداء على الشيخ جابر الأحمد الجابر حاكم الكويت السابق، وساهمت أفعال تستوجب ردّ فعل عنيف في المنطقة العربية والإسلامية في العراق ولبنان وفلسطين وغيره في انتشار هذه الصفة (الإرهاب). ويقول الكاتب بأن مواقف قوى الإسلام في الخليج بدأت تتزحزح من التحالف مع السلطة إلى المخالفة، ويبدو تلكؤ قوى الإسلام السياسي في أن بعضها يرفض إدانة الأعمال الإرهابية بينما البعض الآخر يسارع في ذلك، وبدت المواقف مزدوجة.

الإسلام الحركي في غلبة السياسة على الدين

لا تتساوى التيارات الدينية في المضامين السياسية للخطاب الديني، فيسرد الكتاب أفكار الخلاص ويتأولها تعبداً متبتلاً أو صحوةً متفاعلة، وهي تنتهي تفاعلاً مع البيئة المحيطة، ولذلك برزت في خطابها المضامين السياسية.

وبالرغم من أن الحركات الإسلامية بدأت امتداداً للمنظمات الدينية ونمطيةً في علاقتها مع الدولة إلا أن هذا التحالف لم يصمد كثيراً أمام الضغوط التي تمارسها الدولة، ولكن بالرغم من الحملة التي تعرضت لها الجماعات السنّية بعد سبتمبر 2001م، إلا أنها لا زالت تحتفظ بشعرة معاوية، إذ إن السلطات لا تزال تشعر بالأمان لبعض القوى الإسلاموية، وقد ألقت الحالة العراقية بظلالها المذهبية والسياسية على الخليج ككل، وبعثت النزعات الإثنية والطائفية، فأضحى الخليج انعكاساً للفتنة الطائفية العراقية، وكان النموذج الشيعي العراقي للحكم شمولياً واستيلاء الاسلام السنّي التكفيري على المثلث السنّي متشدداً.

يعتبر النجار مأزق الإسلام السياسي أنه لا يقرأ الإخفاقات، ويقدر أنها بعيدة عن النموذج التركي، وحذر من محاولة التيارات الدينية فرض سيطرتها على المجتمع باسم الدين.

وفي الختام يذكر الكاتب أن الإسلام السياسي شأنه شأن التيارات الأيديولوجية القديمة سيأخذ حظه في الصعود ومن ثم الهبوط، وفي رأيه فإنها وصلت ذروتها الآن، والأفول يعتمد على التطور النوعي الذي ستكون عليه المجتمعات وقدرتها على تشكيل البديل.

عوّل المؤلف على قدراته التحليلية ونظرته الشخصية مستغنياً بهما عن الرجوع للمصادر لندرتها.

كتاب:

الروحانية في أرض النبلاء كيف أثّرت إيران في أديان العالم

المؤلف: ريتشارد فولتز

الدار العربية للعلوم والنشر،
بيروت، ط1، 2007

قراءة: هيئة التحرير

يسلط كتاب «الروحانية في أرض النبلاء» لريتشارد فولتز الضوء على الدور التاريخي المؤثّر لإيران القديمة في الديانات العالمية، أي في الفترة التي كانت إيران تعتبر مركزاً عالمياً استثنائياً للبعثات التبشيرية، والقوافل التجارية عبر طريق الحرير، حيث انتقلت تلك الديانات الى العالم، بعد أن امتزجت مع التقاليد والأفكار والتفسيرات الإيرانية.

جاءت هذه المحاولة من جانب آخر -بحسب المؤلف- لدحض الرؤى التاريخية الغربية، التي قدمت مادة تاريخية ودينية مقارنة مضلّلة، وتشتمل على تحيّزات جوهرية، أبقت الدور الإيراني دون الملاحظة في الوعي التاريخي الديني العالمي. إحدى هذه التحيّزات: «أن الغرب يعتبر الحضارتين الكلاسيكيّتين (الرومانية والإغريقية) نموذجين أوليين، ومصدرين أساسيين للتأثير على المجتمعات الإنسانية اللاحقة، وتحيّز آخر، يميل إلى تعريف الثقافات وفقاً للنصوص الأساسية واللغات التي كتبت بها، من دون الأخذ بمصادر أخرى»[1].

ويعقد المؤلف لكتابه ثمانية فصول، يرى أنها تستكمل مهمته في الحفر التاريخي في إيران، وصولاً إلى ما يعتقد أنه لامس فيه القواعد التأسيسية للتقاليد الروحية والأشكال الدينية الجامعة للديانات العالمية. فيتناول الأُصول الدينية للشعوب الآرية، الهند -أوروبية، والهند- إيرانية المنبثقة عنها، ويتابع الأصول الزرادشتية العريقة، ويناقش الديانات التي تأثّرت بها، أو أخذت من بعضها في إيران.

أصول الأديان في إيران

يناقش ريتشارد فولتز في هذا الفصل مرحلة تاريخية معيّنة في إيران، يحددها سلفاً بثلاثة الآف عام، أي بعد قرون من هجرة مجموعات من المتحدّثين باللغة الهندية الأوروبية، حيث اتصلت تلك المجموعات بالسكان الإيرانيين واختلطت معهم، لاعتقاده أن هذه المرحله هي المرحلة التي بدأت تتجمّع فيها أخلاط أصول العقائد الدينية العالمية، وتنعكس على الثقافة الدينية المتشابهة للهنود الأوروبيين، ويرجع هذا الاكتشاف كما يقول: بعد تطبيقه الأساليب المنهجية لعلم اللسانيات التاريخية على الآثار الأدبية الباقية في لغات هندية أوروبية متنوّعة، حيث يحاول بناء النظام الثقافي والعقائدي للهنود الأوروبيين من جديد.

1 - الكتاب، ص11.

يجد المؤلف في الأصول العقائدية الهندوسية مادة خصبة لتقديم، وتقعيد العقائد الهندية الأوروبية، التي يعتبرها حجر الزاوية في دراسة الديانات الإيرانية، ويبرّر ذلك بالقول: «تعتبر التراتيل الهندوسية المقدّسة (الريغ فيدا) أقدم مصدر أدبي موجود عن الحضارة الهندية الأوروبية، ويعود شكلها الحالي ربما إلى القرن الثامن قبل الميلاد تقريباً، لكن محتواها أقدم من ذلك بكثير، ولإنها بشكل خاص تظهر التشابهات مع النص الإيراني الأقدم «الافيستا» كتاب الزرادشتيين المقدس»[2].

ويسجل فولتز في هذا الفصل ملاحظات آثارية هامة عن الطقوس الدينية للهنود الأوروبيين، التي سيقاربها فيما بعد مع طقوس بعض الديانات الأخرى. ومن أبرز تلك الملاحظات: إيمانهم بالانبعاث الجسدي من قبل نحو خمسة وثلاثين قرناً، وتبجيلهم لإلهين؛ واحد في السماء وآخر في الارض، وعبادتهم للنار والماء، والصلاة للإله ثلاث مرات في اليوم.

الزرادشتية

يعتبر فولتز الديانة الزرادشتية من أعرق الديانات التي وصلت إلى إيران، وإن كان يرى أنه من الصعب تحديد تاريخ نشأتها بشكل علمي، كما يصعب تحديد الفترة التي نشأ بها زرادشت، الشخصية الأكثر غموضاً بين الشخصيات المؤسسة للديانات في العالم. إلا أنه يعتقد أن الشيء الأكيد في ما يتعلق بتلك الشخصية، هو ما تحدثت عنه «الأفيستا» عن كهانته الفريدة واتباعه نهجاً إصلاحياً مضاداً لممارسات الكهنة الأوائل.

من أبرز تلك الإصلاحات، إبراز تصوّر إله الحكمة (أهورا مازدا) على أنه القوة الخالقة، وهو الأمر الذي لم يكن موجوداً في الفكر الإيراني السابق، كما شدّد نظام الأخلاق عند زرادشت على فكرة اختيار البشر للخير أو الشر، ليتضمّن هذا التفكير بدوره اعتقاداً أكثر قوة بفكرة الثواب والعقاب بعد الموت مما كان موجوداً في النظرة الكونية الموروثة عند الهنود الأوروبيين الأوائل.

2 - المرجع السابق، ص31.

كما يلفت المؤلف إلى الاعتقاد بأن زرادشت هو الذي أسس لفكرة الشيطان، وفكرة الحساب بعد الموت، والجنة والجحيم، والصراط، الذي يسمّى عند زرادشت «شيفات»، وكذلك البعث والقيامة وفكرة نساء الجنة[3]. كما تكشف الدراسة التي قام بها الكاتب عن بعض طقوس وشعائر زرادشت الدينية التي فرضها على أتباعه، ومنها: الصلاة خمس مرات في اليوم، وبذلك أضاف للصلوات الثلاث اليومية التقليدية التي كان الآريون يؤدّونها، واحدة عند الفجر وأخرى في منتصف الليل، وكان يتوجب على المؤمن بالإله «مازدا» أن يؤدي صلاته دوماً في وضعية الوقوف بوجود النار[4].

اليهودية

أما عن وجه تأثر إيران بالديانة اليهودية فيصرفه المؤلف إلى عدة أمور، منها: اتّباع اليهود في القديم دين «يَهْوَه» والتزامهم به، من خلال ما أسماه اتفاقية جرت بين موسى عليه السلام والإله «يهوه»، حيث يشبّه دور موسى بدور الكاهن زرادشت، فيرى أن كليهما رفعا إلهاً موجوداً سلفاً ضمن مجموعة الآلهة، التي يعيدها شعباهما الى منزلة عليا.

وإن كان المؤلف يرى أن ثمة أموراً كثيرة تختلف فيها نظرة الإسرائيليين عن نظرة الإيرانيين إلى الكون ومكانهم فيه؛ إلا أنه يعتقد أن فكرة بعث الأنبياء التوارتيين بعد الموت تعود إلى اتصالها بالأفكار الإيرانية، كما يرجح أن مفهوم المسيح المخلص الذي يأتي في آخر الزمان مستمدّة من الاعتقاد الإيراني بمجيء «سوشيانت»، ويرى أن فكرة الشيطان الذي لعنه كل من الإسلام والمسيحية، قد تطوّر من إله الشر الزرادشتي «أهرمان»، وهي فكرة يرجِّح أنها انتقلت إلى العالم السامي بواسطة يهود إيران، وكذلك بالنسبة لعيد البوريم اليهودي، المأخوذ من عيد «فرافاردغان» الإيراني.

وفي لفتة مثيرة، ينتهي فولتز في هذا الفصل، إلى الاعتقاد بأن أصول الشريعة الإسلامية، ناتجة عن أصول يهودية وتلمودية من البيئة الفارسية في بلاد الرافدين،

---

3 - المرجع السابق، ص46، 47.

4 - المرجع السابق، ص48.

فيقول: «ليس من قبيل المصادفة بالتأكيد ذلك التشابه الكبير بين الشريعة الإسلامية والإرث التلمودي، فالشريعة الإسلامية، نتجت بشكل أساسي عن الثقافة الإسلامية المتأثّرة تأثراً شديداً بالثقافة الفارسية في بغداد وغيرها من المدن في بلاد الرافدين، حيث جاء المسلمون فيها بغالبيتهم من خلفيات يهودية ومسيحية، ومن المحتمل أن الكثير من المشرّعين الذين جمعوا ونظموا الشريعة الإسلامية كانوا هم أنفسهم يتحدرون من عائلات يهودية، وكانوا بالإضافة الى المرتدّين الزرادشتيين أو البوذيين يعرفون كيف يستخدمون تقنيات الحاخامات في التفكير والبحث[5].

المسيحية

يفترض المؤلف في هذا الفصل من الكتاب، أن نقطة انطلاق المسيحية عبر قارة آسيا كانت من إيران، إلا أنه يعزو إهمال العالم للمسيحية الإيرانية لسبب اعتناق آسيا أدياناً أخرى، وبسبب أن المسيحية الشرقية تختلف في العديد من الجوانب المتعلّقة بالعقيدة والممارسة عن المسيحية الغربية، حيث ساهمت الأخيرة في تهميش المسيحيّة الإيرانية بشقيها النسطوري واليعقوبي، واعتبرتهما طائفتين مسيحيّتين مهرطقتين.

يرى فولتز أن أفضل الظروف التي توافرت تاريخياً للمسيحية، للانتشار في إيران، كانت في القرن الثالث عشر أيام الحكم البارثي، وهي الفترة التي أصبح فيها عدد المسيحيين في إيران كبيراً جداً، ما دفع بعض الكهنة والحكام الساسانيين للقضاء عليها. ويبرز في هذا الاتجاه اسم الكاهن كردير والإمبراطور هورفي، وقد استمرت المسيحية بالتواجد بين الأقوام الناطقة بالإيرانية والتركية في آسيا الوسطى حتى القرن الرابع عشر، حيث قضى عليها التيمورلنكيون المتعصّبون، وتحوّل العديد منهم الى الإسلام.

وعلى الرغم مما واجهته المسيحية من ظروف صعبة في ايران، تدلّل عليها ببساطة بعض النصوص المسيحية المكتوبة باللغة السريانية، التي تكشف عن توافر وجوه من المناظرات الدينية التي يسخر بها المسيحيون والزرادشتيون من ديانة كل منهما بالآخر،

5 - المرجع السابق، ص77.

يجد فولتز، أن ثمة ما يشير بقوة الى حدوث تفاعل بين الديانتين في بعض الجوانب، كما هو موجود في ما يسميه فن الأيقنة والتصوير الزاردشتي، مثل الوشاح: الرمز الإيراني القديم للمجد، وصك النقود في جورجيا المسيحية بشكل مشابه للنقود الساسانية، مع فارق استبدال النار بالصليب، وكذلك الأختام المسيحية التي كانت تحمل رموزاً ساسانية.

البوذية

لعل الدليل الأكثر وضوحاً بنظر المؤلف على التغلغل العميق للأفكار الإيرانية في الإرث البوذي المنتشر؛ ما هو موجود في نصوص الشعوب الإيرانية لآسيا الوسطى مثل: السوغديين في منطقة ترنسوكسيانا، والسكانيين في منطقة خوتان، بيد أن البوذيين –بحسب المؤلف– لم يتبنّوا الزرادشيتة بشكل كامل، وكان لهم مواقف انتقادية عليها، وقد عمل الكهنة الزرادشتيون المتنفّذون في الحقبة الساسانية، على إعاقة انتشار البوذية في إيران، إلى أن أخمدها المسلمون على يد الحاكم المغولي المسلم قازان خان قبل نهاية القرن الثالث عشر.

أما في العهود الإسلامية، فيجد المؤلف خلفيات بوذية صريحة عند عدد من المتصوّفة الإسلاميين مثل: إبراهم بن أدهم البلخي، وأبو يزيد البسطامي من بيستام، وهو برأي المؤلف كان تابعاً لمعلم هندي من السند التي كانت ما تزال منطقة بوذية في ذلك الزمان، وهو ما تسبّب في انتشار بعض الأفكار البوذية عند صوفيين آخرين في الشرق الإيراني.

كما يعتقد المؤلف أن فكرة الفناء في الله في الفكر الصوفي الإسلامي تحمل شبهاً بمفهوم «النيرفانا» البوذي، وهناك حركات سابقة عملت تحت غطاء الإسلام مثل: المانوية والمزدكية والأبو مسلمية (نسبة لأبي مسلم الخراساني) وأهل الحق الشيعية، ما تزال تحتفظ بمعتقد التقمّص المعروف في الأصول البوذية.

التعاليم الغنوصية

تعود أصول الغنوصية -بحسب المؤلف- أساساً إلى توافرها في أعماق الأنشطة السرّية لمجموعة كبيرة من الطوائف الباطنية؛ على الرغم من أنها لا تعتبر ديناً بل يعبّر عنها من داخل معتقدات الدين المتنوعة في سياق أنها معرفة حدسية غير إدراكية، نشط بعضها في الطوائف المسيحية والمجتمع اليهودي والجماعات الدينية الأخرى.

بعد إطلالة بسيطة على الفرقة الماندية على اعتبار أنها الفرقة الغنوصية الأولى، والتي يردّها الى أصول يهودية اتبعت يوحنا المعمدان تأسّست وعاشت في وادي الأردن، يسلّط المؤلف الضوء في هذا الفصل على المانوية التي تأسّست علي يد الكاهن ماني، الذي كان يدعو الى استكمال دور المسيحية رغم الاختلاف في دعوته، حيث كانت تعدّ واحدة من الأديان الرئيسية في العالم لمدة تقارب الألف عام، منذ القرن الثالث الميلادي.

أما عن وجه تأثّر المانوية بالزرادشتية، فيصل فولتز إلى أن ماني أخذ من الزرادشتية وصيّة عدم الكذب ورمزية النور والتراتبية الكونية، واستعار من البوذية مبدأ احترام كل المخلوقات، والاعتقاد بالتقمّص، وفكرة أن الأفعال الصالحة تُكسب الحسنات.

في العهد الإسلامي، يرى المؤلف، أن نشوء الأدب المناهض للمانوية، بفترة قصيرة من تلك المرحلة، يوحي بأن المانوية كانت تنتشر وتتوسّع، ومع التحوّل الديمغرافي للخلافة الإسلامية الى العالم الايراني في ظل العباسيين بدءاً من العام 750م، وحاجة الحكم الجديد إلى قمع القوى المهرطقة التي كانت قد ساعدتهم في الوصول الى السلطة، أصبحوا يعتبرون المانوية خطراً كبيراً[6]، لكن وعلى الرغم من ذلك فإن الغنوصية الإيرانية استمرّت بالوجود تحت غطاء الإسلام، وتحت عناوين قوى معارضة للخلافة الإسلامية كالشيعة الإسماعيلية والمزدكية والبابكية، إلى أن انتهت بالانقراض.

---

6 - المرجع السابق، ص137.

الإسلام

يتوسّع فولتز في هذا الفصل حول تأثّر الديانة الإسلامية بالثقافات الدينية الإيرانية المتعدّدة، حيث يرى أن الديانة الإسلامية جاءت نتاج تأثّرها ببعض الجماعات الدينية المهاجرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، من أمثال الزرادشتيين والمانويين والمزدكيين الذين استوطنوا فيها، فيقول: «إنه رغم أن محمداً لم يكن له في ما يبدو أي اتصال مباشر مع أية جماعة دينية إيرانية، إلا أن الأفكار الإيرانية كانت جزءاً من الثقافة العربية مسبقاً، حتى أن بعضاً منها مذكور في القرآن الكريم نفسه، والاعتقاد الإسلامي بالجنة والنار والحساب الختامي، الذي يرتكز على وزن الأفعال الحسنة والأفعال السيئة وجسر الموت، والميل للاعتقاد بالصراع الأخير بين الخير والشر، ومجيء المسيح المخلّص، وانتصار الخير في نهاية الزمان، بالإضافة إلى الطقوس المتعلّقة بالطهارة، كلّها يعتقد أنها من أصول إيرانية، كما أن الصلوات اليومية الخمس، التي أصبحت التعبير الأكثر وضوحاً عن التقوى الإسلامية، تشبه شعائر زرادشتية قديمة، وهناك القصة الإسلامية الشهيرة، التي تتحدث عن الرحلة الليلية الإعجازية «المعراج» التي قام بها محمد إلى السماء، إنها تشبه حكاية فارسية قديمة، هي حكاية «آردا فيراز»، التي يمكن أن تكون أيضاً المصدر الأخير للملهاة «دانت» الإلهية، والاعتقاد الإسلامي بأن مقتل السيد المسيح على الصليب ليس إلا عملية ظاهرية، ممتدّة من المانوية، إلى جانب فرض الزكاة الإسلامية، كما أن الملكين «هاروت وماروت» المذكورين في القرآن الكريم، يشبهان «هارفاتات وأميريتات» الزرادشتيين، وأخيراً، فاللغة القرآنية العربية نفسها تتضمن عدداً من الكلمات الفارسية الدخيلة[7].

يرى المؤلف أن ثمة تحوّلاً آخر للإسلام جرى نحو شرق إيران على أيدي العباسيين، بعد انتقال عاصمة الخلافة إلى بغداد، حيث تأثّرت الخلافة العباسية بالإدارة الساسانية بشكل واضح، فقد بقي نظام الإدارات الحكومية مثل الديوان، الذي يتضمّن منصب رئيس الوزراء والخدمة البريدية والنظام الضريبي الزراعي دون تغيير، وكذلك القضاء، كما

7 - المرجع السابق، ص146.

أبقى العباسيون على التقويم الشمسي الفارسي، والاحتفال بالاعتدالين الربيعي والخريفي (النيروز والمهرجان).

وأخيراً، يلفت المؤلف إلى ازدياد التأثير الإيراني في الإسلام، من خلال الجهد المميّز للعلماء الإيرانيين، في وضع مرجعيات للأحاديث النبوية التي تعرّضت للتشويه، وتجاوزهم إلى التفوّق في كل المجالات، حيث ظهرت شخصيات إسلامية إيرانية، مثل: المؤرخَيْن التبريزي والمسكاوي، وعالم الرياضيات الخوارزمي، والفيلسوفين الطبيبين الرازي وابن سينا، وعالمي الجغرافية ابن خرداذبة والاصطخري وابن الفقيه، والفقيه الصوفي الغزالي، وسيبويه في علم العربية، بالإضافة إلى ترجمة الإيرانيين العديد من الأعمال الأدبية إلى اللغة العربية.

الحركة البابية والدين البهائي

يذهب فولتز في هذا الفصل، إلى الاعتقاد، بأن الحركة البابية والديانة البهائية تعتبران نتاج ما أسماه اندماج العديد من النزعات الموجودة في الفكر الديني الإيراني، التي شكّلت وعي ما أصبح يطلق عليه لاحقاً بالمدرسة الشيخية، نسبة للشيخ أحمد الأحسائي، الذي يقول إنه استمد رؤيته الدينية من مصادر متنوعة من الفلسفة الإشراقية، والتقليدية الشيعية الإخبارية، والباطنية الإسماعيلية.

اشتهر الشيخ الأحسائي -الشيعي الأصل- بتطويره فكرة البعث المتعلّقة بفكرة الحساب بعد الموت، التي تخلص إلى فناء الجسد بعد الموت، ومن ثم ذهاب الروح للبرزخ، وعودتها إلى جسدها مطهرة من دنس الأرض، كما طوّرت الشيخية فكرة ظهور الإمام الغائب المخلّص في آخر الزمان، إلى إمكانية رؤيته عن طريق الكشف والأحلام، ومنها اتخذ اسم الباب ودعيت الفرقة بالبابية.

ويرى فولتز، أن البابية قد ظهرت بثوبها الجديد على يد علي محمد الشيرازي أحد تلامذة الشيخ السيد كاظم الرشتي، الذي سرعان ما صرّح للملأ أن الوحي يتنزل

عليه وأنه هو الإمام الغائب، ثم طوّر هذا الباب فكره لاحقاً ليغيّر الأفكار الإسلامية جذرياً، فأصدر نسختين من كتابه المقدّس «قيوم السماء»، و«البيان» بدل القرآن، ودمج فكرة البعث بالإيمان بنبوءته، معلناً في نهاية المطاف، نسخ الشريعة الإسلامية بالكامل، ليظهر على منواله فيما بعد بهاء الدين ميرزا، مدّعياً أنه تلقّى ألف آية من الوحي في ساعة واحدة، في منفاه في العراق.

وتخلص الدراسة، إلى أن البهائية قد سلكت طريقها إلى العالمية عن طريق المبشّرين في إيران، وعن طريق ابن بهاء الدين وخليفته عبد البهاء، اللذين استطاعا تأسيس الهيئات الروحية الوطنية والمدارس البهائية في إيران وفي الدول الأخرى التي كانوا يتواجدون فيها.

أوضاع الأقليات الدينية في إيران

في نهاية الكتاب، يعقد المؤلف فصلاً يتناول فيه أوضاع الأقلّيات الدينية في إيران الحديثة، ويحاول أن يرسم خارطة ديمغرافية لها، رغم الصعوبة المعلنة التي تشتبك مع السياسات الرسمية تجاه الأقليات في إيران. تبلغ نسبة المسلمين الشيعة 90%، والسنّة 7%، وهم الأقلية التي تنتمي إلى قوميّات غير فارسية، جلّهم من الأكراد والبلوش والتركمان، وبعامة، فإن السلطات الإيرانة تمارس ضدهم سياسة التضييق والقمع.

أما الزرادشتيون، الذين يتراوح تعدادهم بين 50.000 و 135.000 بحسب المصادر الإيرانية، فإنهم يتمتعون اليوم بنوع من الاحترام الرسمي، ويمارسون شعائرهم بحرية. أما اليهود، فيعتبرهم المؤلف من الأقليات المضطهَدة في إيران، ويقدّر عددهم بنحو 20.000 إلى 30.000، ولا يحظون بالاحترام الشعبي ولا الرسمي، بسبب الاعتقاد بأنهم تابعون لإسرائيل.

أما المسيحيون الأرمن، ويبلغ تعدادهم نحو 150.000 بحسب المصادر الرسمية، يعتبرهم المؤلف الأقلية الدينية الأكبر المعترف بها في إيران. أما الكلدانيون والآشوريون

الذين يبلغ تعدادهم نحو 20،000، فيرى أن أعدادهم تتناقص بحدة أكبر بسبب الهجرة. وأما المانديون وهي الطائفة الغنوصية الوحيدة التي تمكّنت من الحفاظ على بقائها حتى الآن، فلا تتوافر قراءة حقيقية لأعدادهم، وغير معترف بهم في إيران. أما البهائيون، الغير معترف بهم أيضاً في إيران، فتشير التقديرات إلى أن عددهم نحو 30،000، ومعظمهم يخفي ديانته الحقيقية بسبب رجمها بالكفر، والعمالة للقوى الأجنبية من الإيرانيين.

خاتمة

يُعتبر الكتاب، من المحاولات النادرة، والمجهودات المتميّزة في رصد إيران من الناحية التاريخة والدينية والروحية، وقد عمل المؤلف جهده في هذا الكتاب لإثبات رؤيته، ووضع حد لما أسماه بالتحيّزات الغربية ضد إيران الروحية، إلا أنه وقع في تحيّز صريح ضد الإسلام، ونقل الكثير من المعلومات المغلوطة وغير الدقيقة عنه، ربما يعود ذلك لعدم كفاية دراسته عن الإسلام، أو تورّطه في ممارسة متعمّدة ضده، انسياقاً مع جهود غربية واستشراقية تستهدف أسطرة النصوص الإسلامية.

أخيراً، تقوم مجمل نصوص الكتاب على فرضيات من المؤلف، وقرائن حفرية وتحليلات ألسنية تاريخية ظنّية، لا ترتقي إلى مستوى التقعيد والتأصيل الفعلي للعقائد الدينية، وإن كانت نافعة في رسم مقاربات عمومية للتقاليد الدينية العالمية سيّما الموغلة في التاريخ.

كتاب:
خارج السرب
بحث في النِسويّة الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرّية

المؤلف: فهمي جدعان

الشبكة العربية للأبحاث والنشر،
بيروت، 2010

قراءة: حُسن عبّود

يهتم فهمي جدعان في كتابه «خارج السرب... بحث في النِسويّة الإسلاميّة الرافضة واغراءات الحريّة» بأدبيات ونشاطات «عصبة» من النساء المسلمات المهاجرات من البلاد الآسيويّة والإفريقيّة الى الحضن الأوروبي أو الكندي. وقد جاءت هذه «العصبة» أو «الثلّة» -بتعبير جدعان- بخطاب نِسوي معولم يلوم الإسلام على كل المصائب التي ألمّت بهن في أوطانهن، إنْ من ناحية الاستبداد «الذكوري» أو ناحية «المجموع الفقهي النسائي» الإسلامي المضادّ للعقل والحريّة. ونحن مدينات للأستاذ جدعان بهذا الكتاب الذي له أكثر من فائدة.

فالتوليفة الذكية التي درس بها «النسوية الرافضة» كمدخل إلى الإسلام المعولم، والتفكير الفلسفيّ بموضوع بات يلحّ علينا، وهو «إصلاح الإسلام، «والشغل على المصطلحات لتفعيل خطاب تنويري، تجعل هذا العمل في عالمنا العربي والإسلامي على السواء، مرجعيّة في قضيّة «النِسوية والإسلام». وقد يتساءل البعض: لماذا تكون «النِسويّة» أو «قضيّة المرأة» عموماً بهذا القدر من الأهمية للمجتمعات العربية والإسلامية، المقيمة والمهاجرة؟ والجواب: لأن المرأة تشكّل التحدّي الأكبر أمام التغيير الذي نرجوه ونتطلّع إليه على أكثر من مستوى.

خصص جدعان أول الفصول وأكبرها (57 صفحة) للتعريف بوجوه تيار «النِسويّة الإسلامية» المتباينة بين الإصلاحيّة والتأويليّة والرافضة. حيث أخذت «الإسلاميّة الرافضة» جلّ اهتمامه بـ«البحث العلمي المحلّل، وبالنظر المدقّق وبالمساءلة النقديّة». ولقد اختار المؤلّف التيار المعاكس للمسلَّمات الدينية الإسلامية، ليس لتسويق الآراء المتطرّفة، كما أبدتها نسوة «مدينة الإسلام الكونيّة»، تجاه الدين ونبيّه وكتابه والمؤمنين به، لكن –ربّما- لإحداث نوع من الصدمة الداخليّة لدينا بسبب اللغة الوقحة والعنيفة، والنقد اللاذع الذي كان خيارهنَّ الوحيد. وغاية اختيار هذه العصبة من النِسويات الرافضات، هي للاعتراف بوجه من وجوه الإسلام المعولم، ووجه من وجوه فهم الإسلام وتمثّله، سمَّاه جدعان «الوجه الارتدادي أو الارتكاسي» عن الصيغة الأكثر شيوعاً ورسوخاً له في الحياة المعاصرة.

للإفادة من هذا الخطاب، استحضر المؤلّف لعمله الأساس القاعدي الذي يقوم عليه منطق النِسوة الرافضة، فسمَّاه بدقّة: «النظرة الإسلامية الاتّباعية التقليديّة»، وفق ما نطقت به النصوص الدينية المركزية لم أفهم معناها تمامًااعلى وجه التحديد في القرآن والسنّة والأخبار. وبكلامه، ذلك لأنّ «تمثّل» وضع المرأة وتشكيل «الصورة» التي يحيل إليها الجميع في «مشكل المرأة» في العصر الحديث يرتد كلاهما إلى النظرة المشتقّة من هذا الذي يسميه بفطنة لغوية، «المجموع الفقهي النسائي» الذي تنطوي عليه هذه «النصوص». فجدعان يريد منا ألا ندفن رؤوسنا في الرمل، أو كما نقول في العامية: ألا نختبئ وراء أصابعنا.

فيبدأ بعرض الآيات والإشارة إليها كـ«نصوص» للتأكيد على قابليتها للتأويل، مع إدراج الرابط بينها وبين الإشكال الذي سببته للنساء الفاقدات حقوقهن الإنسانية، فدفعن ثمن هذا الخلل التاريخي الظالم الذي ارتكب بحقّ عيشهن الكريم في الأسرة والمجتمع والحياة: مثلاً يعرض «آية «القوامة» ويربطها بأحاديث «الطاعة»، التي يستند إليها «العقل الاتّباعي» في إنكار مبدأ المساواة بين الجنسين، وفي تقديم مبدأ طاعة المرأة للرجل، وفي تسويغ «ضرب المرأة» والحقّ في «تأديبها». ثم آية «النساء حرث للرجال» التي -كما يبدو- يتأرجح المفسّرون تجاه تأويلها الصحيح (البقرة: 233).

ثمّ الآيات التي أعطت الرجل حقّ الطلاق (البقرة: 236 و 239 وغيرها)، وتهديده للمرأة كنتيجة لهذا الحقّ وتعسّفه. وآية وعد الرجال «أصحاب اليمين» في الجنة بـ «الحور العين»[1] مما يجعلنا -نحن معشر النساء- جواريَ وإماء في جنّة الرجال ونعيمهم إن أوّلت الآية في سياق نهائي للتنزيل؛ لأن الآية نزلت في الحقبة المكّية المبكّرة، وفيما بعد لم نسمع بأيّ إشارة إلى وعودٍ تخلّ بالمساواة في الجزاء والعقاب في الرؤية القرآنية التوحيدية والمقدّسة المساوية بين الرجال والنساء.

ثم الحديث الذي استُغل تاريخياً لإقصاء المرأة عن السياسة، والذي نقدت رواته الرجال العالمة السوسيولوجية فاطمة المرنيسي، على منهج «الجرح والتعديل»، والذي رأينا أن المرنيسي ساهمت في استخدامه لأوّل مرّة لصالح النساء المسلمات[2]. وثم آية «شهادة» المرأة في المسائل الماليّة (البقرة: 282) التي تساوي نصف شهادة الرجل، مع العلم أن وزير المال في لبنان حالياً هي امرأة (د. ريّا الحسن)، وآيات «الحجاب» التي وردت في المصطلح القرآني بلفظ يقترب من لفظة الخمر، «خمرهن» (النور: 31)، والجلابيب «جلابيبهن» (الأحزاب: 59).

1 - «الحور العين»: العذراوات البيضاوات ذوات عيون واسعة سوداء وبيضاء.

2 - انظر: فاطمة المرنيسي في:

Fatima Mernisi. The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Translated by Mary Jo Lakeland. US; Addison-Wesley Publishing Company. 1991

ويُلاحظ اليوم في عودة «الحجاب» بأشكاله المتنوّعة في «المدينة الكونية»، حيث يعيش المسلمون مع كمية من الاختلاف كبيرة، أنه دخل العالم وأثار اللغط والسجال حوله. وأكبر مثال على ذلك ما يدور اليوم في فرنسا اليوم من نقاشات من قبل السلطة حول منع الحجاب على أشكاله في القطاع التعليمي، وكأن الأمر فعلاً يخصّ الأمن القومي.

ولم يَنْسَ جدعان في حدود الفضائيات العربيّة أن يذكر روّاد ورائدات «قضيّة المرأة» في تجلياتها الأولى، من ابن الخوجة الجزائري ورفاعة الطهطاوي المصري، إلى الإصلاحيتين ملك حفني ناصف (باحثة البادية) المصرية، وزينب فوّاز الكاتبة اللبنانية الأصل (بدايات القرن العشرين). حيث أخذت «قضية المرأة» معهما في الكتابات التي أصدرناها السّمة المطالبيّة، وفي النشاطات التي قامتا بها عن طريق التشبيك بين النساء. إلى أن وصلت المرأة العربية إلى مستوى من النضج في طرح مطالبها، فبرزت وجوه «النِسويّة المعرفية» مع فاطمة المرنيسي عالمة الاجتماع المغربيّة، ونوال السعداوي الطبيبة والروائيّة، وغيرهما كثيرات من تخوم ما نطلق عليه اليوم بـ«النِسويّة العربيّة».

وترتبط تجليّات هذه «النِسويّة العربية» تاريخيًّا مع بدايات «الإصلاحيّة الإسلاميّة»، ونستطيع قراءة هذه التجليات بالتفصيل في كتاب المؤرّخة للحركة النسائيّة المصرية مارغو بدران[3]. هذه النِسوية العربية، كما يقول جدعان: «لم تحاول أن تخرق النصوص أو تتجاوزها أو تعقلنها أو تستبدل بها غيرها على سبيل الرفض والهجر أو تعديل الفهم»[4]. بينما بدأ «التيار التأويلي» للتاريخ والنصوص، في محيط «النِسويّة الإسلامية» الجديدة بإعادة قراءة هذه النصوص لتأويلها من جديد كما فعلت أمينة ودود وأسمى بارلس ورفعت حسن. لكنَّ جدعان لم يختر مجموعة الإصلاحيات النِسويّات أو النِسويات التأويليات ليناقشهن، بل اختار «النسويّات الرافضات» من غير العربيات والمهاجرات إلى الغرب الأوروبي والكندي.

---

3 - انظر: مارغو بدران:
Margot Badran. feminists. Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton: Princeton University Press. 1995

4 - الكتاب، ص35.

لم ينسَ جدعان أن يعرّف مصطلح «النِسويّة الإسلامية» وبدايات استخداماتها، فراقب ظهور المصطلح مع المؤتمر الدولي الذي عقدته «لجنة الإسلام والعلمانية في اليونسكو» بباريس في الثاني عشر والتاسع عشر من سبتمبر (أيلول) من العام 2006 حول ما سمي بـ«النِسوية الإسلاميّة». وقبل ذلك بعام (ما بين 26 و30 أكتوبر/ تشرين الأول 2005) كانت العصبة الكاتالانيّة الإسلاميّة قد عقدت ندوة في برشلونة حول «النسوية الإسلاميّة» وما قدّمته النِسويات من فكر ومنهج لإعادة قراءة وتفسير النصوص الدينية الإسلامية، وتأويلها، وذلك للنهوض بحقوق النساء وتعزيز مبدأ المساواة بين الجنسين.

إلا أن المصطلح، في الواقع، كان قد سبق مؤتمر اليونسكو ومؤتمر برشلونة في ظهوره في صحيفة «زنان» (نساء) التي أسستها في طهران في العام 1992 شهلا شركت، وشاركت فيها كاتبات الصحيفة، وبخاصة أفسانه نجما باده، وزيبا مير حسيني. وقد نشطت الصحيفة في الاتجاه التأويلي للإسلام ستة عشر عاماً ونيّف، لكن السلطات الإيرانية منعت صدور الصحيفة.

ما هي «الإسلامية الرافضة» التي اهتمّ بدراستها المؤلّف؟

للإجابة عن هذا السؤال قدّم جدعان شخصيّات أربع، اختارها لتمثّل «النسوية الإسلامية الرافضة». فخصّص لكل منها فصلاً كاملاً، يذكر فيه أعمالها الأدبية وأفكارها ونشاطها المطالبي وسلوكها. وقد وضع في بداية كلّ فصل مقتطفات من جمل مفاتيح تعرّف بهذه الشخصية أو تلك. والشخصيّات التي اختارها على وجه التحديد هي «ثلّة من النساء، المسلمات أصلاً اللواتي هاجرن من مواطنهن الأصليّة «الإسلاميّة»، أو أكرهن على الهجرة الى مواطن الحريّة الغربيّة- الأوروبيّة أو الأميركيّة- التي أتاحت على نحو عظيم أو متعاظم لبواعث الرفض عندهن أن تنطلق من عقالها وتتفجّر»[5].

عرض جدعان في الفصل الثاني (23 ص) مادة للبنغالية تسليمة نسرين (مواليد 1962)، المرأة التي لم تقتنع بمهنة الطبّ فتحوّلت إلى عالم الإبداع الأدبي، كما حصل

5 - الكتاب، ص86.

مع الدكتورة نوال السعداوي تمامًا. فالتفتت إلى الكتابة في الصحف المحليّة في القضايا الاجتماعية مع التركيز على قضايا المرأة وعذاباتها في المجتمع البنغالي. لكن ما ألّب عليها أوساط «الإسلاميين» المتشدّدين هو موضوع الدين الذي انتقدته في الحياة البنغالية، خاصة في حياة المسلمين عموماً. فصدرت «فتوى» تكفيريّة بحقّها. «كما أنه كان لكتابها «العار» الذي تشجب فيه اضطهاد الأقليّة الهندوسيّة في بنغلادش من قبل المجتمع والجماعات الدينية الإسلاميّة، وتدافع فيه عن العلمانيّة، دور عميق في تشكّل تيار متصلّب معادٍ لها ولأنشطتها».

وليس غريباً أنها وجدت في الهند وألمانيا والسويد فضاءً للتعبير عن غضبها وفكرها الحرّ، فتنقلت بين هذه البلاد إلى أن استقرت في السويد. من مؤلّفاتها في البنغاليّة كتاب ضمَّ مجموعة مقالاتها يحمل عنوان: «نثر قذر لفتاة قذرة»، (1993).

كتب جدعان رأياً في تسليمة نسرين لا بدّ من ذكره، وهو: «منذ البداية -وذلك مستمر- بدت أفكارها ومواقفها ونزعاتها وخياراتها ونقدها تعبيراً عن كينونة هي تشخيص لأحوال «عقل وجداني» خارق لأدوات وآليّات ومعايير «العقل المعرفي» المنطقي، محمولاً بـ «دفقة حيويّة» وبـ «حساسيّة انفعالية» مفرطة»[6].

في الفصل الثالث (27 صفحة) عرض جدعان مادة عن أيان حرس علي ماجان (مواليد 1969) الصومالية المهاجرة إلى هولندا، المرأة التي أنتجت الفيلم القصير «خضوع: الجزء الأوّل» (مدّته عشر دقائق) الذي أخرجه لها زميلها الهولندي «ثيو فان غوغ» قبل مقتله في أمستردام (في الثاني من نوفمبر/ تشرين الثاني 2004). وموضوع الفيلم استفزّ «المواطنين» من «المهاجرين الشباب»، بخاصة المغاربة، بسبب الطريقة التي عالجت بها موضوع العلاقة بين الفرد وبين الله في الإسلام، حيث أراد الفيلم أن يبرز ما ينفرد به الإسلام عن غيره من الديانات من حيث هو يُخضع الإنسان لله خضوعاً تاماً، فتصبح العلاقة علاقة العبد بالسيّد.

6 - المرجع السابق، ص94.

فقامت بنقد هذه العلاقة بتصويرها تحت عدسة الفيلم بمشاهد تدعو للشك وتدمّر فكرة الطاعة لدى المسلمين. نشطت أيان في الحياة السياسيّة الهولندية بدعم من حزبها السياسي، ونجحت في أن تصبح نائباً في البرلمان الهولندي. وأصبحت موضع اهتمام جميع القوى السياسيّة والاجتماعية في هولندا بسبب جرأتها وصراحتها وجملة آرائها المناهضة للتعدّدية الثقافية ولدعم التعليم الديني في المدارس، ولراديكاليّتها الفكريّة في نقد الدين الذي جاءت منه، دين الإسلام.

إلا أن حادثة مقتل المخرج السينمائي مذبوحًا جعل الحكومة الهولندية يضيق صدرها بأيان التي أصبحت مهدّدة في كلّ لحظة، فرتّبت بعد ذلك أمر خروجها من البلاد والهجرة إلى الولايات المتّحدة، حيث تلقّفتها الأوساط اليمينيّة والمحافظين الجدد، وحصلت على رعاية مميّزة من «معهد المشروع الأميركي»، فأصبحت، برأي كاتبة هذا المقال، كمن باع روحه للشيطان. تقول بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر:

«انفتح عقلي بعد الحادي عشر من سبتمبر. توقّفت عن اعتبار القرآن كتاباً مقدّساً. أصبحت أرى فيه وثيقة تاريخيّة من عمل بشر. لم يكن إلاّ صيغة للأحداث، صيغة للرجال الذين كتبوه مئة سنة بعد وفاة النبيّ، وقد كان ذا صيغة عربيّة جداً متأثّرة بثقافة قاسية (متوحّشة)، متعصّبة، مهووسة بالتحكّم بالنساء (...)، وتحقّق لديّ أنّه دين توتاليتاري. كل تفصيل في الحياة يحدّده القرآن. ليس هناك حريّة (...)، لقد بدأت ثورتي الشخصيّة. نجحت في أن أقبل أن القرآن وثيقة نسبية، وأنّه لم يكن يحتوي على الكلمات الدقيقة التي نطق بها الله، وأنّه كان كتاباً كأيّ كتاب آخر»[7].

يصف جدعان خطاب «فولتير العصر، «أيان حرسي علي، بعاصف، استفزازي، حادّ، متصلّب لا يعرف المهادنة، وقح، عنيف، ساخر، رغم أنّها تدّعي أن «كلّ شيء حسن في النقاش، باستثناء العنف اللفظي والجسدي». ونِسويّتها لا تعني أبداً «إعادة قراءة الإسلام» والاجتهاد في «تأويل» نصوصه، إنّما هي «نِسويّة إنقلابيّة رافضة» تصدر عن عقل وجداني مأزوم، وتطال الثقافة المشخّصة لا الدين في ماهيّته الروحيّة أو العقليّة.

7 - المرجع السابق، ص132.

وتنطلق من مفهوم للحريّة الفرديّة لا يقف أمامه أيّ حاجز، وتتعلّل بنظرة نسبيّة جاحدة للمطلق الإلهي، وتنتهي إلى الزعم أن الإسلام لا يتوافق مع حقوق الإنسان والفلسفة الليبراليّة، وأنّه ينمّي عقلية قروسطيّة قائمة على مفاهيم القبيلة والشرف والعار والطهارة والخطيئة والخوف، لا على عقلية التسامح والسلام، مثلما يحلو لكثيرين أن يدّعوا، وهم لا يستطيعون أن ينكروا الوقائع اليوميّة في «منبع الإسلام وجوهره حيث يوجد هناك (أيّ الوهّابية) في صورته النقيّة: أيد مقطوعة ونساء مستعبدات ومرجومات، مثلما رسم بذلك النبيّ محمد منذ قرون بعيدة[8]!!

لن أذكر ما أعدّه جدعان في الفصل الرابع (17 صفحة)، من مشاهد النِسوية الرافضة، عن الأوغندية الهنديّة الأصل إرشاد منجي (مواليد 1968) والمستقرّة في كندا؛ ولا في الفصل الخامس (39 صفحة) عن الشركسية القوقازيّة الأصل نجلاء كيليك (مواليد 1957/8) والمستقرّة في ألمانيا. وذلك لأننا قدّمنا، في هذه المراجعة القصيرة، نموذجين كافيين عن هذه النِسويّة الراديكاليّة، التي ربّما أراد جدعان، من خلالها، فتح باب النقاش حول الإسلام المعولم، الذي بدأ يطرح المساءلة للإسلام المحلّي، ويتجرأ بنقد المسكوت عنه ومسلّماتنا الدينية، والحاجة تلحّ علينا في الداخل وفي الخارج لنتغيّر ولنعطي صورة مختلفة. وهنا تقع أهمية هذه المواجهة التي حقّق لها جدعان في هذا العمل.

يضع فهمي جدعان عنواناً للفصل الأخير «معركة التنوير» (31 صفحة). ويعتبر هؤلاء النِسوة رموز «النِسويّة الرافضة» وقضيّتهن «النِسويّة» «في نهاية التحليل وجهاً رئيساً من وجوه عملية ضخمة هي عملية «إصلاح الإسلام»[9]. ويعرض «للخلل» في «الأوضاع» عينها التي تسلّط الذكر على الأنثى، وتعطيه اليد الطولى والحرية في سلسلة من القوانين تشكل الخلفية لانعدام المساواة في الحقوق بين النساء والرجال. ويعرض لها بعلاقة «جندريّة» لا تقبل التسويغ[10]، وتدلّ -من جانب المؤلّف- على وعي حداثي لديه لخطاب المرأة و«الجندر»[11]، منها:

---

8 - المرجع السابق، ص134.

9 - المرجع السابق، ص223.

10 - أقصد بعلاقة «جندرية» لا تقبل التسويغ، أي بعلاقة التحيّز للذكورة وعدم الاعتراف بحقّ النساء في كثير من الأمور الفقهية التي أصبحت معروفة وغير مقبولة في أوساط المدافعين عن حقوق المرأة.

11 - «الجندر» في الخطاب الإسلامي هو «العياد أو التحيّز للذكورة والاعتراف الاجتماعي – الثقافي بالنساء» (التعريف لكاتبة هذا المقال). انظر: حُسن عبّود، «السيّدة مريم في القرآن الكريم: قراءة أدبيّة» (بيروت: دار الساقي، 2010).

- تعدد الزوجات
- الطلاق التعسفي
- أحكام الإرث والتفاوت فيها بين الذكر والأنثى
- الشهادة والتفاوت فيها بين الذكر والأنثى
- قسوة أحكام الحدود (قطع اليد في السرقة والرجم في الزنى)
- الرقّ والجواري
- إمامة الصلاة للرجال دون النساء
- الإمامة والإمامة الكبرى (الرئاسة أو الخلافة) للرجل دون المرأة
- ختان الفتيات
- التعدد في الزواج للرجال
- الطلاق بيد الرجال دون النساء
- الحجاب، والحجاب للنساء دون الرجال
- الزواج القسري أو (التجاري)
- ضرب النساء
- تشديد النكير على «نشوز المرأة» والسكوت عن «نشوز الرجل»،

وغيره من «مجموعة الفقه النسائي القديم»[12].

12 - الكتاب، ص224.

يشير المؤلّف إلى الفرق في العلاقة بين النِسويات، الإصلاحيات والسلفيّات والتأويليّات، وبين هذه النصوص. وترى الإصلاحيات هذه الأوضاع مجرّد «شبه» يلحق بقراءة النصّ الديني أو الواقع المعيش ويحتاج إلى تفسير. وتلجأ إلى قدر من «العصرنة» المقيّدة، إذ تحاول «التوفيق» بين النصوص وبين مجرى التحديث. والسلفيات الاتّباعيات يتقيّدن بظاهر النصوص والأحاديث.

أما التأويليّات فتتجاوز الفريقين كليهما، وتقوم بإعادة قراءة النصوص أو تأويلها، في سياقها التاريخي وفي جملة معطياتها، لتُفهم وفق «منظور نِسوي» دون مساس بصدقية النصّ الديني وبالأسس اللاهوتيّة والفلسفيّة التي تستند إليها، أيّ وفق نهج أطلقَ عليه جدعان نهج «تعقّل الإيمان». لكن النسويات الرافضات يخرجن عن هذه المنظورات جميعاً، برغم ما يزعم بعضهن من أنهن ينشدن «تأويل الإسلام».

ثم يصف لنا المؤلّف «العقل»، أو ربما المنطق الذي توسّلت به «نسويات الرفض» منظوراتهن النسوية، فيدلّنا على نسق معرفي في العلوم الإنسانية، يميّز بين «العقل المعرفي» وبين «العقل الوجداني» أو الانفعالي. وحقيقتها «هي أن العقل الانفعالي أو الوجداني المأزوم عندهن اختار بحساسيّة مفرطة، للاحتجاج على أحكام الدين المتداولة في حقّ النساء، سبيل الغضب الذي تفجّر في «عنف لفظي» واستفزازي مرّ وسخرية جارحة من أجل الدفاع عن حقوقهن. فالنقد العلمي لا الهجاء والقدح والذم والسبّ أحقّ بأن يتّبع.

فغاب عن عقولهن:

أوّلاً: الهاجس العلمي والاجتهادي الذي، في الغالب الأعمّ، أدّى بهؤلاء النِسويّات إلى الوقوع في حالة عدم التمييز بين الدين والثقافة. فهذا التمييز يضع الحدود الفاصلة بين ما هو إلهي وبين ما هو إنساني. ويقدّم المؤلّف مقولة جميلة قائلاً: «وفي جميع الأحوال ليس الدين هو ما نفكّر فيه أو ما استقرّ في أذهاننا وعقولنا أوّلاً وآخراً، وإنما هو ما تنطق به أفعالنا»[13].

13 - المرجع السابق، ص231.

ثانياً: أسَّسن الرفض على نظرة «واحدية» أو «اختزالية» لدين الإسلام. فزعمن أن دين الإسلام هو ذلك الدين الذي عرفته الحجاز، أيّ الإسلام وفق المذهب الوهّابي. وأنّه ليس ثمّة إلا إسلام واحد، وأن هذا الإسلام لا يعرف تفسيرات أو تأويلات أخرى، مثلما أنه يجهل أيّ نقد داخلي.

ثالثاً: قدّمن الإسلام على أنه في جوهره يُناقض التنوير ويقاومه. وشكّل هذا سبباً كافياً -كما يبدو عندهن- لاتّخاذ موقف إقصائي من الإسلام والمسلمين، فوقعن في فخّ الأصولية والسلفية التي يقمن أنفسهن بنقدها.

باختصار، كما يقول جدعان:

إن الطبيعة النقدية الإقصائية لخطابات «التنوير النِسوي» التي تعبّر عنها «نسويات الرفض»، تصدر من دون أدنى شكّ عن قراءة لدين الإسلام غير مدقّقة من وجه أوّل، واختزالية من وجه ثانٍ، وغافلة عن مبدأ «التأويل» من وجه أخير. يضاف إلى هذا كلّه أنها خطابات تريد «الإصلاح» بمنهج «استفزازي» مقصود[14].

نسويات الرفض... من هم هؤلاء؟

يعرفنا جدعان على أربع نساء غير عربيات يعشن في «مدينة الإسلام الكونيّة»: ثلاث منهن، تسليمة نسرين، وأيان حِرسي علي، ونجلاء كيليك صريحات في عدولهن وجنوحهن عن الإسلام الذي يتمثّلنه ويتكلّمن عليه، وهنّ شديدات في نقد رموز الإسلام وثقافته السائدة، وبعضهن يصرّحن على الملأ بأنهن فقدن الإيمان. وواحدة، هي إرشاد منجي، لم تفقد الأمل في الإسلام، وتدعو إلى مشروع «إصلاحي إسلامي ليبرالي» في شأن المرأة بعيداً من عالم التجارة والاقتصاد، ورأيها: «أن رأسماليّة ذات مشاركة نِسويّة ترعى جانب الله، يمكن أن تكون الوسيلة للمضيّ في الإصلاح الليبرالي للإسلام»[15].

14 - المرجع السابق، ص240.
15 - المرجع السابق، ص164.

لماذا اختار جدعان نماذجه من هذه النسوية الراديكالية والمسيئة للإسلام والمسلمين خاصة في الغرب الأوروبي، ولم يخترهن من النِسوية الإسلامية التأويلية التي يرى أنها «هي وحدها التي ترقى إلى مرتبة منظور نِسوي إسلامي وإنساني جدير بالزمن الراهن وبالزمن المنظور، ومنهجها في «إعادة القراءة والتفسير أو التأويل» هو المنهج الهادي السديد في مقاربة قضايا ومشكلات الإسلام؟

فهل لأننا بحاجة إلى نوع من الصدمة لنعي خطورة ونتيجة ما وصلت إليه أحوال نساء المسلمين في بلادهن الأصليّة، مما دفعهن إلى هذا الضياع والاغتراب والتطرّف وسوء التأويل؟

وحين بات الإسلام واحداً من الديانات الفاعلة في فضاءات العالم الجديدة، فعلى من تقع المسؤولية الإصلاحية للإسلام او مسيرة «تعقّل الإيمان» كما يطرحها فهمي جدعان؟

هل في الدول الأصلية، كبنغلادش والصومال وأوغندا وتركيا التي نشأت فيها «نِسويّات الرفض»، أم في دول الاغتراب المعولمة، كالسويد وهولندا وكندا وألمانيا؟

طبعاً، تقع المسؤولية على الاثنين معاً، فالمشاكل التي عانت منها المرأة في المجتمعات الأصلية التي هاجرت أو طردت منها «نِسويّات الرفض» مخيفة للمرأة كما للرجل. كما أن المجتمعات الأوروبيّة، التي من المفترض أنها تمتلك عقلية التنوير وأداة فهمه الصحيحة، هي نفسها خائفة من جمود القيم والهويّات والاختلافات الحضاريّة. فالنِسويّة الإسلامية الرافضة هاجرت من مواطنها الأصليّة لأسباب عديدة، ونقلت معها قصصها التعيسة وأمراضها النفسيّة المخيفة، لتظهر بمجملها في «مدينة كونية» عليها أن تسع الجميع.

كتاب:

الجدل الذاتي حول التقوى في الإسلام والمرأة المسلمة

نقد انثربولوجي حول الدراسات الثقافية لكتاب سياسات الولاء: الصحوة الإسلامية ودور المرأة

المؤلفة: صبا محمود

مطبعة جامعة برينستون، 2005

قراءة: فدوى الجندي

يجب على المرء في البداية توضيح أن هذا الكتاب من قبل صبا محمود هو ممارسة في الدراسات الثقافية والفكرية بشكل كبير. الفرق بين الدراسات الثقافية وعلم الإنسان أمر بالغ الأهمية. ويستند هذا الكتاب على أطروحة الدكتوراه الخاصة بصبا محمود لعام 1998 (كما هو مذكور بوضوح على غلاف الكتاب) على الرغم من أن المراجع التي اعتمد عليها الكتاب ليست مذكورة في الفترة من عام 1998 حتى عام 2005. فهناك عدد من المواضيع التي اعتمدت عليها هذه الدراسة ويرجع تاريخها إلى عام 1999 إلا أنها ليست مذكورة.

وحتى نتفهّم طبيعة الجدل القائم حول الدراسات الثقافية يجب أن نتتبّع القصة الرائعة المعروفة «الخدعة» الصادرة في عام 1996، والتي هزّت الأوساط الأكاديمية في الصميم لأنها تتعرّض لعري «الإمبراطور» (في هذه الحالة هو الدراسات الثقافية)، وفي هذا نرى أعمال آلَن سوكال الفيزيائي المعروف والذي هو مثل نومان جومسكي وباربرا اهرينريشا وعدد من العلماء الآخرين الراسخين في المجال العلمي بشقّيه، وهما العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، نراهم كثيري النقد للدراسات الثقافية (راجع النقد الجاد لتشوميسكي حول دريدا على سبيل المثال)، والاعتماد المفرط على ما بعد الحداثة إسهاب لا معنى له. شيَّد سوكال محاكاة ساخرة رائعة لما بعد الحداثة للنقد العلمي (وذلك لمعرفة إذا كان سيُقبل كنوع من الأدب الجادّ في مجلة أكاديمية بحتة)، وهي مجلة دراسات اجتماعية وتسمى «النص الاجتماعي». هذه الخدعة المكتوبة ببراعة أجيزت للنشر، وبعد ذلك بسنة ظهرت في مطبوعة أخرى، ثم بعدها بأسابيع قليلة أعلنها سوكال على الملأ.

من وجهة نظرها الخاصة تعترف صبا محمود بأن هدفها لم يكن توفير حساب إثنوغرافي عن الصحوة الإسلامية، والتي بالطبع لم يحققها الكتاب. ولكن بعد ذلك، عمَّ هو الكتاب؟ هناك درسٌ للتعلّم من الخدعة والمناقشة التي تلت ذلك والتي لا تزال قائمة حتى يومنا هذا. يجب على المرء أن يعمل التدقيق في الدراسات الثقافية بعناية، دون ترهيب من قبل «هراء المألوف»، ولتوجيه نقد العلماء نحو المزيد من الإشكاليات العلمية. وكما صاغها سوكال، «فإن الكثير من الطلاب يتذكرون افتتانهم كطلاب جامعيين بدراسات الثقافة الإنجليزية والدراسات النسوية المحشوة بشكل مفرط بالتفكيكية... من يستطيع أن يلومهم إذا شعروا الآن بقليل من الشماتة عندما كشفت الإمبراطور على الأقل عارياً جزئياً؟».

بورديو يحذّرنا من الاتجاه نحو النرجسية في أعمال ما بعد الحداثة (بورديو: 2003)، وفي هذا الصدد، فإنه من الصعب معرفة ما يتعيّن عمله بشأن اعترافات صبا محمود المتكررة أن «اليساريين التقدميين مثلي» (محمود: 2005) يواجهون بمنعطف العودة إلى الإسلام في باكستان وغيرها من المجتمعات الإسلامية، حيث وجدت أنه من المدهش بالنسبة للنساء من جيلي «أنه لم يكن كما توقعنا مرتبطاً بالافتقار إلى التعليم والتفكير المستنير والتهميش لتفسير هذه الظاهرة التي جاءت نتيجة للإسلام السعودي

التي استوردها من السعودية العمالُ المهاجرون العائدون إلى باكستان، والسبب -كما تمضي صبا محمود- أن «اليساريين التقدميين من أمثالي يجدون صعوبة في الاعتراف بمثل هذه الجوانب من حركات الإحياء الإسلامي. إن علّتنا العميقة في ظهور الدين خارجاً ومتمدداً من المساحة الخاصة للمعتقد الفردي» (محمود: 2005-11) . ومع عبارة واحدة طويلة حول نفسها، كشفت صبا محمود نقص المعرفة حول الاختلافات الجوهرية بين الإسلام والنظم العقائدية الأخرى، مثل المسيحية البروتستانتية والعلمانية اليسارية. الإسلام بالضرورة عام واشتراكي، تماماً عكس خاص وفردي.

صبا محمود تعترف بأن لها شغفاً بالدراسة الذاتية، ولكن في واقع الأمر هي تتحدث عن نفسها. صبا محمود تتحدث عن صبا محمود حول «الاستجواب الذاتي»، «الأمن الذاتي»، ومقتها وشعورها «بالاشمئزاز المتنامي لحركة المسجد المستفِزّة لكثير من علماء النساء التقدميات مثلي». وتمضي في الكتابة: «اضطررت لأن أتساءل عن ذاك الاشمئزاز»، وهنا تشير إلى سوزان هاردينغ في دراستها عن الأصولية المسيحية. صبا محمود تذكّر نفسها بأن «حركة المسجد مثلها مثل حركة التقوى الكبيرة التي هي جزء منها «إنها ليست حركة فاشية مثل حركة هندروفا في الهند أو مثل غوش إيمونيم في إسرائيل أو مثل جماعة الإسلام في باكستان أو حتى تنظيم القاعدة»[1]. ما الذي يمكن استنتاجه من هذا الاختلاط؟

بدلاً من السعي «لاسترداد العناصر داخل الحركة الإسلامية»، صبا محمود تسعى أساساً إلى تخليص نفسها في مكافحة المشاعر، والذي تتشارك فيه مع الكثير من «التقدميين العلمانيين والليبراليين» من عدم الارتياح والاشمئزاز على إجبار نفسها لتجنب «وضع شجبي» ضد الحركة الإسلامية.

تكتب صبا محمود: «إن أسلمة المشهد الاجتماعي والثقافي في المجتمع المصري وعمل حركة التقوى، والتي منها الحركة النسائية هو جزء لا يتجزأ، والتي انتظمت تحت مظلة مصطلح «الدعوة»، وأنا استخدم مصطلح حركة الدعوة وحركة التقوى بالتبادل للإشارة إلى هذه الشبكة التي تنبثق منها حركة المسجد كمجموعة فرعية مهمة».

1 - الكتاب، ص37.

ولكن أولاً ما هي الحركة؟ عادة يجادل علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا لشرح الكيفية والوسيلة التي يتطور بها أي نشاط ذي مفهوم تحليلي ليصبح «حركة». ما هي الدعوة، وما هي التقوى؟ التقوى (والسياسة الخاصة بها)، هو المعنى المقصود من الأطروحة التي تحولت إلى كتاب لكاتبته صبا محمود. موضوع «التقوى» يستخدم لأنها مجرد الترجمة الإنجليزية لكلمة الولاء، وهي ترجمة بسيطة وساذجة جداً وأدّت إلى تشويه وتضليل. التقوى لها معانٍ محدّدة ومفهومة جداً في المسيحية وفي كل المعتقدات الروحانية.

في معجم المصطلحات العربية المستخدمة بشكل شائع في نهاية الكتاب نجد «التقوى» كلمة تم تعريفها بواسطة صبا محمود بأنها الولاء أو الخوف الفاضل، وهي الكلمة المستخدمة في القرآن الكريم عن كل من «التقوى» و«الخوف من الله» وغالباً ما تستخدم بالتبادل مع كلمتي «خشية» و«خوف». هذا التعريف ليس فقط غير كافٍ، بل هو ممعن في الخطأ، فالقرآن الكريم لا يستخدم التقوى والخشية والخوف بالتبادل. هناك خلط بين المفهوم الإسلامي مع ترجمة اللغة الإنجليزية لتلك الكلمة وهي خاطئة، فعندما تكتب صبا محمود أن القرآن يستخدم كلمة التقوى ليعني بها كلاً من التقوى والخوف من الله، فهذا إطناب وحشو. القرآن هو وحي منزَل من عند الله جلّ وعلا باللغة العربية، ولا يمكن عندها أن تستخدم كلمة الولاء بمعنى التقوى حيث إن التقوى هي الترجمة الإنجليزية لكلمة الولاء، وهي الترجمة التي اختارتها صبا محمود واعتمدت عليها.

الباحث في الإسلام تشارلز آدامز شكّك في صلاحية استخدام كلمة الولاء لوصف المسلمين من مصر، وهو يعتقد أن الولاء هو مصطلح غير دقيق في هذه الحالة. سياسات الولاء لم تُحدث تعقيداً في مفهوم المصطلح على الرغم من أنه استُخدم في عنوان الكتاب. إنه أحد أكثر الترجمات بساطة في المعنى لأحد أكثر المفاهيم غنىً وعمقاً والذي كان محوراً لعدد من المناقشات العلمية والدينية. التعريفات كانت تتراوح بين «سلامة» و«الخوف من الله» و«الاستقامة» و«اللياقة الأخلاقية» في مناقشات مفصّلة حول مركزية مفهوم التقوى في الإسلام، وهناك لاهوت كامل من التقوى في الأدب الإسلامي.

باستخدام كلمة «الولاء» لوصف المرأة المصرية الشابة الذاهبة إلى المساجد للاستماع إلى توضيحات بشأن القضايا الإسلامية لهو أمر غير مقنع فكرياً، ومنحة ثقافية غير مسؤولة لأنها تفرض الاستغراق في فهم معيّن دون أي نوع من الأدلّة التجريبية، وأيضاً تعطي تفسيراً خاطئاً لعدد كبير ونطاق غني في الأدب المتعلّق بمعنى التقوى. ويبقى هذا أمراً محيّراً خصوصاً أن صبا محمود زعمت أنها تلقّت «دراسة لمدة سنة كاملة مع شيخ من الجامعة الإسلامية في الأزهر حول قضايا الفقه الإسلامي وممارسة الشعائر الدينية»، وفي تلك الحاشية لم يكن هناك ذكر لهذا «الشيخ» أو المرجعية العلمية له.

مصطلح «الولاء» هو الاختيار الركيك الذي قامت به صبا محمود كترجمة لكلمة «التقوى» في اللغة العربية. وهو مفهوم عصي على الترجمة بكلمة واحدة فقط، فإذا ورد مصطلح «التقوى» في مجال يتعلّق بالدراسات الاجتماعية فإن المصطلح عندها يكون خاضعاً للاستقصاء والتحليل التجريبي، أما إذا ورد ضمن سياق دراسات ثقافية فإن هذا المفهوم المهمّ سوف يترجَم إلى مصطلح بسيط ككلمة «الولاء»، فعلى أي شيء هي اعتمدت لوصف النساء الشابات الذاهبات إلى المسجد لسماع الخطب حول القضايا الإسلامية بمصطلح «الولاء».

إن تقييم حالة الحركة، وجعلها حركة متداخلة مع حركة المسجد لوصف هذه الممارسة من النساء الذاهبات إلى المسجد للحصول على معلومات عن التعاليم الإسلامية لهو أمر غير واضح، خصوصاً أن دراستها منذ البداية لم تخبرنا عمّا يشكّل حركة. علاوة على ذلك، فإن صبا محمود تقارن هذه الممارسة مع دراسة لإعادة تفسير المرأة للنصوص الإسلامية في إيران على النحو الذي درسته في مير حسيني وغيرها. هذه مقارنة خاطئة، لماذا لم تختر دراسة محاولة مماثلة لإيران في مصر؟ فهذه الجهود موجودة.

التقوى هي مفهوم هامٌّ في التعاليم الإسلامية، وهي مستمدة من كلمة «تقى» وفقا للويسهون. اعتماداً على السياق، فإن دلالات هذا المصطلح في ثقافة الدين الإسلامي الكلاسيكي والصوفي تشمل «الإيمان»، «النسك»، «خشية الله»، «الامتناع عن ممارسة الفواحش والشهوات» و«الاستقامة». التقوى هي واحدة من أكثر المفاهيم الإسلامية

المذكورة في كثير من الأحيان في القرآن الكريم، والحديث الشريف يصف ذلك بأنه «ثوب الإيمان»، وهو ينتظر معاملة منهجية ومفاهيم.

الكتاب يفتقد إلى التركيز، والحقيقة أنه هشٌّ وتصوّري. إنه ليس عن الولاء، ولا هو عن السياسة أو الصحوة الإسلامية، وكذلك هو ليس عن الحركات الإسلامية أو حتى الحركات النسوية. صياغة مبهمة وغامضة استُخدمت كعنوان جانبي مباشرة من مصطلحات الدراسات الثقافية. في الواقع إنه فعلاً موضوع نسائي خاص بالكاتبة نفسها صبا محمود، شخصها، شخصيتها وميولها السياسية، مشاعرها، وأهميتها وعلاقاتها العلمية وأحاسيسها وما إلى ذلك. في استعراضها لكتاب صبا محمود كانت أمينة ودود في حيرة، ولقد عبّرت عن ذلك بالقول: «لقد أصِبت بالحيرة من المعنى الذي يرمي إليه عنوان الكتاب لأنه لم يعرف أو يوضح أياً من «السياسات» أو «الولاء».

تعلن صبا محمود أنها مارست بوضوح أطروحة العمل الميداني لها لمدة سنتين (1995-1997) مع حركة كانت فيها النساء يعطين دروساً لبعضهن البعض في مختلف جوانب الحياة والتعاليم الإسلامية من خلال حضور الدروس في المساجد التي تقدّم الطعام للنساء، وأخذ ملاحظات المشاركات (المصطلح الرئيسي للشرعية) بين المعلمات (وهن ثلاث نساء)، والحضور للدروس في المسجد، في سياق حياتهم اليومية. بعض الأسئلة تطرح نفسها من خلال الادعاءات السابقة وهي:

1 - كيف يمكن للمرء سلوك العمل الميداني مع الحركة؟

2 - ماهي تلك المساجد التي تقدّم الطعام للنساء في مصر؟

3 - نحن نحتاج إلى توضيح هذه الجملة «العناية بملاحظات المشاركات من النساء ضمن سياق حياتهن اليومية».

هل قامت الباحثة بطريقة منهجية بتتبع أولئك النساء الشابات مع توثيق مستقل ممنوح من أجل أمنها وسلامتها؟ هل تمّت مراقبة حياتهن اليومية بصورة منتظمة؟ وهل تم تتبع تصرفاتهن اليومية؟ الكتاب لا يقدم أية معلومات في هذا الجانب. هناك ادعاءات جوهرية:

1 - العلاقة الشائكة التي وجدت بين النسوية والدين ربما هي الأكثر وضوحاً في مناقشات الإسلام. لماذا يحدث هذا وما هو السبب؟ ما هو الدليل النسبي؟

2 - المؤيدون للحركات الإسلامية يرفضون «القيم المتحررة» وخصوصاً حرية المرأة.

3 - المرأة المسلمة تدعم برامج عمل تبدو في غير مصلحتها تماماً.

4 - دراسة صبا محمود عن حركة المسجد قد وضّحت لأول مرة في التاريخ المصري وجود هذه المجموعات الكبيرة من النساء في المساجد للتدارس حول أمور الدين.

5 - وبهذا يكون هؤلاء النساء يطلقن تحذيراً إلى شخصية الذّكَر المسيطرة على المسجد بصورة تاريخية، وأيضاً على علم أصول التدريس الإسلامي.

وهذه أيضا عبارة ليس لها معنى وهي أن الولاء يؤكد «النظام الذَّكَري الهرمي للعلاقات الذي تدعمه حركة المسجد» كيف للولاء أن يؤكّد، في حين أن صبا محمود استخدمت لغة الجدلٍ كأسلوب لكتابتها التي تعطي صورة خادعة بابتعادها عن الادعاءات، إلا أن مساحة كبيرة أُفردت لهذه الادعاءات بغير دليل أو مرجعية تجريبية، وليست هناك أية محاولات في المستقبل. بيانات حقيقية، على سبيل المثال عدد المساجد في مصر، تأتي من مصادر مؤرخة، إلا أنه لا يمكن الاعتماد عليها نظراً للنمو السريع في عدد السكان وانتشار المساجد في مصر.

وصفت صبا محمود «الجودة» في اللغة العربية بحق، ولكن بشكل غير كامل عندما ذكرت «أي شخص تعهد القيام بالدعوة سواء كان رجلاً او امراة يطلق عليه داعية، بشكل المؤنث، إلا أن التفريق يحدث في حالة الجمع». ما هو مفقود هو الجودة في اللغة العربية في بعض المصطلحات مثل «داعية»، تظل نفس الكلمة في المفرد سواء كانت للمذكر أو للمؤنث في اللغة العربية الفصحى. أيضاً كلمة «رئيس» تبقى بصيغة المذكّر في المفرد لكلا الجنسين. السبب في تغيير صيغة المفرد في كلمة «داعية» قد يكون في السهولة ومرونة استخدام العامية، ولكن لن يتم قبولها في الاستخدام الرسمي.

الموضوع الأكثر أهمية الذي كان ينبغي أن يناقش، إلا أن ذلك لم يحدث في الدراسة، هو الفرق الدقيق للأفراد الذين يشار إليهم بشكل غير رسمي بـ «داعية» والجدل المعاصر في مصر حول المصداقية والشرعية التي جعلت العديد من الناس يزعمون أنهم دعاة. مؤخراً أثير هذا التساؤل في المملكة العربية السعودية، وكذلك الأمر في ما يتعلق بإصدار الفتاوى. الاستخدام المتزايد لكلمة «داعي» للرجال سوف لن ينجح، لأن كلمة «داعي» لها معنى مختلف عن داعية. هناك نقاش عام في مصر في ما يتعلق بالخوف من غرس الاتجاهات الجديدة عن طريق المعلمين غير المعتمَدين والتي تؤثّر في الشباب المصري اليوم والشخصية الإسلامية المقبولة لدى الأجيال.

كتاب:

الهويات الإسلامية والاستراتيجيات السياسية(*)

المؤلف: Heinrich Mathee

قراءة: د. محمد عاشور مهدي

يقع الكتاب في 322 صفحة من القطع المتوسط، وهو في الأصل رسالة دكتوراه قدمت بجامعة ماربورج Marburg الألمانية العام 2008. يتألف الكتاب من تسعة فصول، يتبعها كشاف بأهم الاصطلاحات، وآخر بأهم الاختصارات، ثم قائمة ثرية بالمراجع المستخدمة، تعتبر بحد ذاتها إضافة هامة في ظل ضآلة المكتوب عن واقع المسلمين وتنظيماتهم في جمهورية جنوب أفريقيا. وهو ما يضيف مزيداً من الأهمية للكتاب.

(*) Muslim Identities and Political Strategies; A case study of Muslims in the greater Cape Town area of South Africa. 1994 - 2000; Kassel University Press

فبعد أن حدد الباحث غاية البحث وأدواته ونطاقه الزماني والموضوعي، وكتوطئة للموضوع، قام بتقديم قراءة للإسهامات الفكرية الإسلامية السُّنّية بمدارسها وروافدها المختلفة، الفقهية والحركية، لكتابات وإسهامات منظري تلك التيارات القديمة والحديثة من أمثال الغزالي، والمعتزلة، وابن تيمية، وأبي الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيد قطب، والقرضاوي، والغنوشي، وللمصادر الأصلية للفكر الإسلامي ممثلة في القرآن والسُّنة، ولتاريخ الفكر والحركة الإسلامية.

يعرض الكتاب للأطر السياسية وطبيعة الخطاب السياسي للجماعات، والنظم السياسية الإسلامية والعوامل المحيطة بنشأة الإسلام السياسي، وأوجه التوافق والتمايز بين النظم الاجتماعية والدينية، والعوامل الحاكمة لتشكيل الهوية الفردية والجماعية والمجتمعية، وأثر ذلك كله على تنوع فهم قضايا العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان، والوحدة والتنوع والإنصاف والمحاباة. وبصفة عامة، يعرض الكتاب لقضية العلاقة بين الدين والسياسة، والعلاقة بين جماعات الإسلام السياسي والجماعات الأخرى، وبين جماعات الإسلام السياسي في ما بينها، مع الإشارة إلى تاريخ الصراع ما بين الحكام والعلماء ومشايخ الصوفية.

ومن القضايا التي عرض لها الباحث، في سياق الإطار النظري للدراسة، قضية الخلافة الإسلامية وموقعها في التاريخ والفكر السياسي الإسلامي السُّني، والجدل الفكري حول أهميتها وضرورتها في الوقت الراهن ومدى إمكانية ذلك؛ حيث يميّز بين اتجاهات ثلاثة في هذا الصدد، يرى أولها أن الخلافة نظام تاريخي غير ملزم، ويرى الثاني أن الخبرة التاريخية تضع خطوطاً عريضة استرشادية واجبة الاتّباع؛ والاتجاه الثالث يرى أنصارُه أن الخلافة فرض واجب الإقامة والاّتباع.

وتقود مناقشة قضية الخلافة، بأبعادها المختلفة، إلى مجموعة أخرى من المسائل التي لا تقل أهمية عند التصدي للخطاب السياسي لجماعات الإسلام السياسي؛ في مقدمها دور القيادات السياسية في المجتمعات الإسلامية، وشروط ومتطلبات ذلك الدور، وما يتبعه ذلك من حقوق والتزامات، في مقدمها طاعة الحكام وشروطها في ضوء مفاهيم السلطة

والشرعية، وموقف الفكر الإسلامي ومدارسه من فكرة الثورة على الحكام والخروج عليهم.

وانتقالاً من المظلة العامة إلى ما يتعلق بهوية الجماعة وقوتها يعرض الباحث لعوامل قوة الجماعات السياسية؛ ويرى أن أهم تلك العوامل هي التنظيم، ووحدة الأيديولوجية والأهداف، والقدرة على التعبئة، علاوة على دور القيادة وكاريزميتها. وذلك كله في ضوء طبيعة النظام السياسي والدولة، ومفهوم الديمقراطية، التي يعرض لها الباحث بالتوضيح والبيان، لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة مفهوم الأقلية الإسلامية في الدول الإسلامية وغير الإسلامية؛ وهو ما يقود إلى تناول نشأة وتطور مفاهيم مثل «دار السلم» و«دار الحرب» و«دار العهد»، والسياقات الاجتماعية والسياسية التاريخية التي نشأت فيها تلك المفاهيم، ثم التجليات المعاصرة لها، وموقف الكتاب والمفكرين الإسلاميين من تلك المفاهيم، وإمكانية تطبيقها في الوقت الراهن، وتفاوت الرؤى بشأن كيفية التعامل مع أهل الكتاب في الدول الإسلامية، ومدى انعكاسات ذلك على تعامل الدول غير الإسلامية مع الأقليات الإسلامية لديها؛ خصوصاً مع سقوط نظام الخلافة الإسلامية السنة 1924، حيث إنه بسقوطها سقط ركن أساسي من أركان التعاقد الخاص بـ «دار العهد». علاوة على قيام معظم الدول الإسلامية المعاصرة على شرعية الكفاح ضد المستعمر؛ وهو الكفاح الذي شارك فيه المسلمون، وغير المسلمين، يصعب حرمان الأخيرين من حقوق المواطنة المتساوية مع المسلمين بالبلاد.

وبعد تلك القراءة الاستعراضية السريعة لموقف الفكر الإسلامي من علاقة الدين بالسياسة، وانطلاقاً من فرضية أن مدركات الأفراد عن أنفسهم وانتماءاتهم تؤثر في ولائهم واختياراتهم، وتحالفاتهم وعداواتهم، وكذا في تصوراتهم عن احتياجاتهم وأدوارهم. ينطلق الباحث لمناقشة الدور السياسي للأقلية الإسلامية في جمهورية جنوب أفريقيا، وتحديداً في منطقة الكيب، التي يتركز فيها أكثر من 50% من مسلمي جنوب أفريقيا؛ موضحاً أن الوجود الإسلامي في هذه المنطقة يعود إلى القرن السابع عشر الميلادي، ومبيِّناً أثر تجارة الرقيق على نمو وتزايد أعداد المسلمين فيها منذ عام 1652م. ثم يتحدث عن تنامي وعي المسلمين بذاتهم وهويتهم وحقوقهم، بفضل جهود المناضلين الإندونيسيين المناهضين للاستعمار الهولندي؛ الذين تم نفيهم وأسرهم وإتباعهم للكيب، وكان الكثير منهم من حفظة القرآن الكريم.

تناول الباحث بالرصد والتحليل الأصول التاريخية للتركيبة الاجتماعية للمسلمين في منطقة الكيب، بشقيها أو رافديها الأساسيين «مسلمي الملايو» و«مسلمي الهند»، وتاريخ وصول كل جماعة، والخصائص والسمات المميزة لها؛ موضحاً أن قيادات المسلمين في تلك الحقبة كانت من المناضلين السياسيين المنفيين للمنطقة، في حين مثّل الرقيق الجسد الرئيسي للمجتمع الإسلامي في الكيب. كما رصد الباحث التركيبة المذهبية للمجتمع الإسلامي، موضحاً أن المذهب الشافعي كان أول المذاهب وصولاً إلى المنطقة، وسرعان ما تبعته المذاهب والطرق الأخرى على تنوعها وتعددها واختلافها، ليصبح الإسلام أحد المكونات الأساسية لهوية أبناء الإقليم بفضل ما أنشأه المسلمون من مؤسسات وتنظيمات لرعاية مصالحهم والدفاع عنها؛ لاسيما مع الممارسات الإقصائية للكنيسة الهولندية بحق غير البيض.

ولم يغفل الباحث رصد طبيعة العلاقات بين مكونات المجتمع الإسلامي، مع بعضها البعض من ناحية، وبالجماعات الأخرى من السود والملونين الآخرين من ناحية ثانية، وموقفها من النظم الاستعمارية الحاكمة والصراعات الدائرة بين تلك القوى (بريطانيا، هولندا...)؛ للهيمنة على المنطقة ومحاولة الاستفادة من ذلك التنافس لتعظيم مكاسب المسلمين المتعلقة بهويتهم وشعائرهم. وهو النضال الذي استمر مع قيام اتحاد جمهوريات جنوب أفريقيا العام 1910، ثم توالي القوانين والممارسات العنصرية التي ضيّقت الخناق على غير البيض، ومن بينهم المسلمون، في ساحة العمل الاجتماعي والسياسي، الأمر الذي بلغ ذروته مع وصول الحزب الوطني للسلطة العام 1948، وبدء التطبيق الصارم لسياسة الفصل العنصري، والتي انقسم بشأنها المسلمون وتنظيماتهم بين معارض ومحرم لها، ومبرر لها متعاون مع القائمين عليها بدعوى تحقيق صالح المسلمين والحصول على حقوقهم، وهو الأمر الذي انعكس على استراتيجيات كل فريق في التعامل مع النظام الحاكم، والتي تفاوتت ما بين التعاون التام والانخراط في حركات النضال المسلح لإسقاطه، مروراً بالانسحاب والانعزال أو الاقتصار على المجال الاقتصادي والاجتماعي وبناء الشخصية المسلمة.

ويرى الباحث، أنه على الرغم من مقاومة معظم المسلمين والملونين لتلك

الممارسات والقوانين العنصرية؛ فإن استبعادهم السود كحلفاء لهم في هذا النضال أضعف قوتهم على المستوى الوطني وجعل مطالبهم أقرب للمطالب الفئوية المحلية.

وعرض الباحث، تحت عنوان «علماء الدين والنظام المقدس في مجتمع متنوع»، للتشكيلات الاجتماعية للمسلمين في جنوب أفريقيا، وحجم انتشار الدين الإسلامي بين سكان الكيب، حيث يبين هيمنة الهنود والملونين على التركيب الديموجرافي للمسلمين، مقابل ضآلة أعداد المسلمين من البيض والسود في البلاد. والتي لا تزيد عن 4 في الألف بالنسبة للبيض، وأقل من ذلك بكثير في السود. كما يتناول الباحث أثر التمسك بالهوية الإسلامية في علاقات المسلمين بالجماعات الأخرى في الكيب، ودور الهوية الإسلامية كأداة تمايز في هذا الصدد، وأثر العنصر العرقي في التمايز بين المسلمين أنفسهم، رغم الخطب الرسمية الإسلامية الرافضة للتمييز بصفة عامة وبين المسلمين بخاصة.

وعلى الصعيد ذاته، يعرض الباحث لموقف التنظيمات الإسلامية وعلماء المسلمين من شعار أمة «قوس قزح»، وشعار «النهضة الأفريقية»، وذلك في ضوء مدى توافق تلك الشعارات ومفاهيم الأمة والوحدة الإسلامية.

وعند تناوله للمكون اللغوي والثقافي للجماعة المسلمة، في الكيب الغربي يكشف الباحث مفارقة مؤداها أنه على حين يتحدث نحو 80% من مسلمي الكيب اللغة الأفريكانرية، فإن تأثيرها يكاد لا يذكر في نشر الثقافة الإسلامية والتعبير عنها مقارنة باللغة الإنجليزية التي مثلت لغة النخبة من الهنود والملونين.

كما تناول الباحث موقع اللغة العربية في مجتمع مسلمي الكيب، ليس كأداة تمايز فقط بل كأداة للتنشئة ونقل التقاليد وترسيخ الهوية كذلك. على نحو أصبحت معه بعض العبارات العربية، من مفردات الحياة اليومية للمسلمين بالإقليم، كما أدت لتوثيق صلة التواصل بين قيادات التنظيمات الإسلامية في الكيب والعالم الإسلامي، وبالخصوص الدول العربية باعتبارها مركز العالم الإسلامي، وإن لم يخلُ ذلك التواصل من تداعيات سلبية في ظل التنافس بين التنظيمات الإسلامية المختلفة، على فرض السلطة والهيمنة على مؤسسات العمل الإسلامي، كالمساجد ومجالس إدارتها، وما يتبعها من مؤسسات دعوية وخدمية في

الإقليم، حيث يرصد أنه خلال العام 2000 كان هناك 125 مسجداً في الكيب الغربي بسعة 105000 مصلٍ، يتبع معظمهم المذهب الشافعي، يليه المذهب الحنفي.

ومن أمثلة الخلافات بين التنظيمات الإسلامية، ما تجلى في الخلاف الدوري حول تحديد بدايات الشهور الإسلامية، وأهمها شهر رمضان وعيد الفطر، والخلاف بشأن الموقف من القضايا الداخلية كالزواج المختلط، والزواج بين الأعراق المختلفة للمسلمين، وبين المسلمين وغير المسلمين. وكذا الموقف من القضايا الإقليمية والدولية في ضوء تصور كل تنظيم وتفسيره للموقف الشرعي من تلك القضايا.

ويعالج الفصل الخامس قضية بروز تنظيم «مناهضون للإجرام والمخدرات» (الباجاد)؛ حيث يتناول الباحث بالرصد والتحليل عوامل بروز ذلك التنظيم، تلك المتعلقة بتفشي الجريمة بمنطقة الكيب الغربي وعجز، أو بالأحرى عدم جدية، السلطات المحلية والوطنية –بما في ذلك التنظيمات الإسلامية التقليدية– في مواجهة تلك الظاهرة، وهو ما أدى رويداً رويداً لقيام «الباجاد» على نطاق ضيّق أول الأمر ثم اتساع نطاق مؤيديها ونفوذها بعد ذلك.

وتناول هذا الفصل بالرصد والتحليل مجموعة من المقولات والقضايا المرتبطة بتنظيم «الباجاد»؛ في مقدمتها علاقة التنظيم بجماعة «قبلة» ودور الأخيرة في نشأة «الباجاد»، وكذا علاقتها بأجهزة أمن الدولة في جنوب أفريقيا، وإن لوحظ أن الكاتب لم يحسم بإجابة قاطعة علاقة «الباجاد» بكلا الطرفين.

وقد رصد الباحث الخصائص المميزة لجماعة «الباجاد»، عن غيرها من الجماعات المماثلة، وأساليب الجماعة في تنفيذ عملياتها وبلوغ أهدافها، والتي اتسمت بالازدواجية ما بين تنظيم رسمي ظاهري يستخدم الأدوات الشرعية السلمية، وتنظيم سري جسدته «جماعة البنادق» (G Force) وعملياتها ضد عصابات الإجرام وتجار المخدرات أول الأمر، ثم ضد المعارضين للجماعة من مختلف التيارات بما في ذلك بعض حلفاء الأمس.

ويتتبع الباحث عوامل التحول والانشقاق داخل الجماعة، على خلفية الصراع الفكري بشأن العلاقة مع الدولة وأسلوب التعامل الأمثل مع عصابات الشوارع، وتجار

المخدرات، والذي شهد تبدلات في المواقف والأدوار ما بين الهجوم والدفاع باستخدام العنف من جانب كل طرف تجاه الطرف الآخر، وأثر ذلك كله على حجم وطبيعة التأييد الشعبي لحركة «الباجاد».

بعد ذلك تناول الباحث الجانب الاجتماعي والسياسي، والأطر والاستراتيجيات، التي يستخدمها ويتعامل في إطارها مسلمو الكيب، الذين يمثلون أقلية فاعلة بين جماعة الملونين بالكيب؛ وأغلبية الهنود المقيمين بالإقليم. ثم ينتقل الباحث لرصد وتحليل موقف مسلمي جنوب أفريقيا في الحياة السياسية في البلاد في أعقاب عملية التحول نحو حكم الأغلبية السوداء.

فمنذ العام 1994، وجد المسلمون أنفسهم أقلية في مجتمع علماني ودستور علماني جديد، وفي عصر جديد بعد زوال العزلة النسبية عن جنوب أفريقيا وانفتاحها على العالم في إطار العولمة بجوانبها وتداعياتها المختلفة، الأمر الذي أثر على تصورات مسلمي جنوب أفريقيا عن أنفسهم وعن الآخرين والعالم، وكذا على رؤيتهم للاستراتيجيات الواجب اتباعها في ضوء تلك التحديات.

ويعرض الباحث في تحليله لدور المسلمين في السياسات الانتخابية، خلال الفترة من 1994 حتى 2000، لثلاثة أبعاد أساسية هي: طبيعة ذلك الدور وفاعليته في ظل حالة السيولة، التي شهدها قيام النظام السياسي الجديد منذ العام 1994. ثم التوجهات والآليات غير الانتخابية التي استخدمها المسلمون لإدراك مطالبهم كجماعة أقلية، داخل نظام ديمقراطية الأغلبية في جمهورية جنوب أفريقيا، خصوصاً آلية الانحياز للأقلية الحاكمة في الحقبة العنصرية، أو الانحياز إلى الأغلبية السوداء، أو السعي للاستقلال عن التيارين والدعوة لبناء القدرات الذاتية الاقتصادية والثقافية كأدوات لرفع المكانة وتحقيق الأهداف.

وفي ظل مرحلة ما بعد انتهاء سياسة الفصل العنصري، والتي اتسم النظام السياسي فيها بهيمنة السلطة التنفيذية، سعى المسلمون إلى شغل مناصب إدارية وبيروقراطية تساعدهم في تحقيق أهدافهم وإدراك مطالبهم، الأمر الذي لم يكن دائماً يصب في صالح مطالب المسلمين، في ظل ما كشف عنه الواقع من أن الوزراء المسلمين لم يساندوا بقوة مطالب المسلمين المعارضة لعلمانية الدولة.

ومن الوسائل الأخرى التي استخدمها المسلمون، التكتل والعمل كجماعة ضغط، وهو أمر لم يكن ذا فائدة كبيرة على الصعيدين المحلي والوطني؛ بفعل الانقسامات الداخلية بين القوى والتنظيمات الإسلامية. وترتبط بتلك الوسيلة وسيلة أخرى هي الضغط عبر مؤسسات وتنظيمات مجتمعية غير رسمية، والحشد الجماهيري لتأييد قضايا يعنى بها المسلمون؛ من ذلك توظيف جماعة «الباجاد» كأداة ضغط لتحقيق مصالح المسلمين ومطالبهم.

وأخيراً، مثل العنف الحضري أداة أخرى، لدى الجماعات والتنظيمات الإسلامية، للمطالبة بحقوقهم وتحقيق أهدافهم. الأمر الذي ارتبط، في جانب منه، بجدل فكري حول شرعية النظام السياسي الحاكم في جنوب أفريقيا، ومدى توافقه مع الشريعة الإسلامية.

وعلى الرغم من مساعي كل من مجلس القضاء الإسلامي، ومؤتمر الاتحاد الإسلامي لبلورة جبهة سياسية إسلامية موحدة كسبيل آخر لتحقيق أهداف المسلمين، فإن ذلك المسعى لم يحقق كثير نجاح بفعل الانقسامات حول أولويات العمل وأدواته وقضاياه بين التنظيمات الإسلامية المختلفة. ويخلص الباحث، في هذا الجزء، إلى أنه على الرغم من دور عقيدة الإسلام، والقضايا والتنظيمات الإسلامية في مجال العمل السياسي، فإن ممارسات المسلمين في ذلك المجال مازالت تحكمها شبكة العلاقات الاجتماعية، والانتماءات العرقية والجهوية، والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمسلمين.

وتحت عنوان «الأبعاد العبر- وطنية والسياسات الوطنية»، يرصد الباحث أثر الميراث التاريخي والثقافي لمسلمي جمهورية جنوب أفريقيا، على وعيهم بقضايا العالم الإسلامي وتفاعلهم معها عبر مدركات من قبيل معاداة النظام الدولي للمسلمين، ونظريات المؤامرة. ويعرض الباحث كذلك لمواقف الحركات الإسلامية وتفضيلاتها في هذا الشأن، وروابط المسلمين في جمهورية جنوب أفريقيا بدول مثل السعودية وإيران (لاسيما بعد الثورة الإسلامية)، وموقفهم من قضايا البوسنة وكوسوفو والشيشان، وقضية فلسطين، التي يراها قضية مركزية لمسلمي جنوب أفريقيا، تفاعلت وانعكست في مواقف المسلمين من مسألة معاداة السامية.

أثر ذلك كله في تنامي مظاهر التطرف الإسلامي، في ظل شعور بالإحباط من جراء وضع المسلمين وقضاياهم، على الصعيد الدولي وأثر متغيرات مثل هجرة العديد من المسلمين الأفارقة إلى جمهورية جنوب أفريقيا على التفاعلات الداخلية والتوجهات الفكرية للمسلمين في جمهورية جنوب أفريقيا، نحو قضاياهم الداخلية والخارجية؛ حيث يخلص الكاتب إلى أن تأثير المواقف والقضايا الخارجية على العمل السياسي الإسلامي، على الساحة الجنوب أفريقية وأوضاع المسلمين بتلك الدولة، ظل ضئيلاً ومقتصراً على التعبئة الإعلامية، والتظاهرات وجمع التبرعات، وظلت الاحتياجات والمصالح الداخلية هي الهاجس والمحرك الفاعل لمسلمي جنوب أفريقيا بدرجة أكبر من المشاعر العاطفية والمعنوية للنضال من أجل قضايا إسلامية خارجية، بما في ذلك قضية فلسطين، التي يرى الباحث أنها وظفت من جانب التنظيمات الإسلامية في جنوب أفريقيا في إطار مساعي كل تنظيم للهيمنة على مواقف وتوجهات مسلمي جنوب أفريقيا؛ وبما يحقق مصالح تلك التنظيمات ويرفع أسهمها داخلياً.

كذلك أفرد الباحث فصلاً خاصاً لمناقشة مساعي التنظيمات والجماعات الإسلامية في جمهورية جنوب أفريقيا؛ وتحديداً في «الكيب الغربي»، لتوفير الإطار الفكري والرمزي الملائم للمسلمين، في ما يتصل بمجموعة من القضايا، وقد ركز الباحث على أربع منها هي بالتحديد: الموقف من المشاركة السياسية للمسلمين في ظل النظم العلمانية، والعلاقة بين التنظيمات الدينية وحكومة حزب المؤتمر الوطني، والموقف من قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، ووضع الإسلام والمسلمين في سياق دستور البلاد.

ومن الموضوعات الجديرة بالملاحظة، في هذا الشأن، مطالبة بعض رجال الدين والجماعات والتنظيمات الإسلامية بإقامة الدولة الإسلامية في جمهورية جنوب أفريقيا؛ باعتبار ذلك السبيل للخلاص مما تعاني منه من مفاسد ومشكلات، وما يقتضيه ذلك من تطبيق الشريعة الإسلامية، الأمر الذي أثار قضايا أخرى تتعلق بالجدل حول عقوبة الإعدام، وبعض بنود إعلان حقوق الإنسان التي تتعارض في بعض بنودها مع الشريعة الإسلامية، الأمر الذي دفع بعض المسلمين لدمغ الدولة باللاأخلاقية.

وقد عني الباحث ببيان موقف كل من مجلس القضاء الإسلامي، ومؤتمر الاتحاد الإسلامي، من تلك القضايا، وكذا بيان موقفهما من قضية قانون العمل الإيجابي Affirmative Action (الهادف إلى تعويض الجماعات المستضعفة في العهد العنصري؛ من خلال معاملة تفضيلية لهم في مجالات التوظيف، والمشاركة السياسية والاقتصادية والاجتماعية)، الأمر الذي صب في صالح الجماعة السوداء، وأثار معارضة الكثير من العناصر والجماعات الأخرى في البلاد.

ويرى الباحث أن التحولات الديمقراطية في البلاد، وإزالة الحواجز العنصرية منذ العام 1994، قد أثّرت على ثقافة المسلمين وثقلهم الديموجرافي في مناطق تركزهم التاريخية، في ظل ما أتاحته تلك التحولات من انتقال العديد من الأفارقة السود للعيش في مناطق المسلمين، وكذا فتح مدارس متعددة الأعراق بالإقليم، علاوة على تعرض المسلمين لوسائل الإعلام الغربية، الأمر الذي أدى إلى نشأة مدارس إسلامية خاصة، ومدارس دينية لمواجهة تلك التحديات، مع الدعوة لتدعيم القيم الأسرية الإسلامية، باعتبارها النواة الأساسية لحماية المجتمع المسلم.

ويخلص الباحث من ذلك كله إلى حقيقة أنه خلال الحقبة من 1994 حتى 2000 شكل المسلمون في الكيب الغربي جماعة متنوعة. يحمل المنتسبون إليها هويات متنوعة تشمل أبعاداً اقتصادية وثقافية وعرقية ومهنية مختلفة. كما تعرضوا لخطابات ودعاوى إسلامية، وغير إسلامية متعددة المشارب والأهواء، وهي عوامل في مجملها تصب في خانة انقسام المجتمع. ومع ذلك، فإن تلك البيئة أيضاً حملت عوامل بعث وعي المسلمين بأنفسهم كجماعة مميزة، وكثفته. من ذلك ازدياد أعداد المساجد والمدارس، والإذاعات الإسلامية، والطقوس والشعائر والاحتفالات بالموالد، وبالرموز الدينية الإسلامية، الأمر الذي أعان المسلمين على الحفاظ على هويتهم في خضم جمهورية جنوب أفريقيا غير الإسلامية، الأمر الذي يمثل إجابة على التساؤل الجوهري للدراسة، وهو كيف استطاع المسلمون في جمهورية جنوب أفريقيا شق طريقهم في ظل النظام السياسي الجديد في الفترة موضع الدراسة (1994-2000)، خصوصاً في منطقة الكيب الغربي.

كان الفصل التاسع والأخير من الدراسة هو بمثابة خلاصة النتائج، التي توصل إليها الباحث عبر فصولها المختلفة، والتي سلف التعرض لها في السطور السابقة، ويمكن إجمالها في تأكيد الباحث على أن المجتمع الإسلامي، في جمهورية جنوب أفريقيا، مجتمع حيوي متنوع وغير متجانس، الأمر الذي عقد من مهمة رجال الدين وعلمائه، في سعيهم لتحقيق المجتمع الإسلامي النموذجي الموحد، والحفاظ على مواريثه ومقدساته، وهو أمر يرى الباحث أنهم نجحوا فيه حيناً، واختلفوا وتصارعوا بشأنه أحياناً أخرى، بفعل عوامل عديدة أثرت على مكانة رجال الدين، وقدرتهم على التأثير في المجتمع، وأدت إلى بروز جماعات من قبيل حركة الـ«باجاد»، التي جاءت نتاج الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمسلمين بالكيب في حقبة التسعينات من القرن العشرين.

وعلى الرغم من ذلك، ظلت -بصفة عامة- الرموز الدينية والمؤسسات التي قادت العمل الإسلامي في حقبة ما قبل التحول الديمقراطي هي ذاتها المهيمنة على مسار العمل الإسلامي في مرحلة ما بعد التحول، مع الإقرار بأن الخطاب الإسلامي، بأبعاده المختلفة، لم يكن المحرك الفاعل للعمل الإسلامي على ساحة جنوب أفريقيا، مقارنة بدور الروابط الأولية للمسلمين، واحتياجاتهم الاجتماعية والاقتصادية في هذا الصدد. أما القضايا والارتباطات الخارجية فقد لعبت دوراً ملحوظاً في بعض اللحظات التاريخية، وفي بعض القضايا في ظل التنافس السعودي الإيراني السياسي والمذهبي على الساحة، وكذا في ظل الصراع الأمريكي مع تنظيم القاعدة، في إطار مناخ من الشعور الإسلامي بالاضطهاد والحصار الدولي، من قبل جانب العالم الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. ورغم الإقرار بذلك يؤكد الباحث أن انتخابات العام 2000 رسخت حقيقة أن العوامل الداخلية، وليست الخارجية، هي العامل الرئيس في السلوك السياسي لمسلمي جنوب أفريقيا في الاختيارات الانتخابية.

ومن بين النتائج الأخرى التي رصدها الباحث، التأكيد على أن غالبية المسلمين في جنوب أفريقيا على قناعة بأن الإسلام والسياسة لا ينفصلان؛ وأنه رغم تباين مواقف التنظيمات الإسلامية من فكرة التعاون مع النظام السياسي العلماني في جمهورية جنوب أفريقيا ما بين مؤيد ومعارض، فإن كلا الاتجاهين كان يستهدف إعادة تشكيل المجتمع

الإسلامي، وتأكيد هويته في ظل عملية إعادة صياغة الدولة الجديدة؛ ومع ذلك فإن أيّاً من الاتجاهين لم يكن له تأثير يُذكر على توجهات الدولة والحكومة، على الرغم من نجاحهم في تحقيق قدر من تأكيد الهوية لذواتهم، وتحقيق مصالحهم، في ظل عوامل المد والجزر التي شهدها مجتمع المسلمين في جنوب أفريقيا وأفراده.

وإذا قدم الباحث أنريك ماتي لبنة أساسية في معرفة تاريخ مسلمي الكيب وواقعهم، خلال الفترة محل الدراسة، فإن إصراره على أن مضمون الدراسة ونتائجها رهن بظروف الزمان والمكان، والجماعات والمتغيرات التي تعرض لها؛ يقدم درساً في المنهجية العلمية في البحث، ويزيد من قيمة الدراسة وموضوعيتها، وإن اختلفنا في جانب أو آخر من جوانبها مع رؤية الباحث وخلاصاته.



الفهارس

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

فهرس البلدان والأماكن والمواضع

(أ)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

صدر عن
مركز المسبار





مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre
















إسلام بلا دماء
تيّار اللاعنف الإسلامي
المسبار


الحركة الإسلاميّة
في كردستان
المسبار


الشعائر الدمويّة
جبهة الإنقاذ الجزائريّة
من التأسيس إلى النكبة
الجزائر
العاصمة
الجزائر
المسبار


الصفويّة
التاريخ والصراع والرواسب
المسبار


الدّعاة الجدد
بين
«عصرنة التديّن» و «بيع الدعوة»
المسبار


الحوثيون
سلاح الطائفة وولاءات السياسة
المسبار


السلفيّة الجهاديّة
دار الإسلام ودار الكفر
المسبار


الإسلام الأوروبي
صراع الهويّة والاندماج
المسبار


الطائفيّة
صحوة الفتنة النائمة
المسبار


الإخوان المسلمون
والسلفيون في الخليج
المسبار


حراسة الإيمان
المؤسسات الدينية
المسبار


صناعة المفتي
التعليم الديني
المسبار


من قبضة بن علي
إلى ثورة الياسمين
الإسلام السياسي في تونس
المسبار


الإخوان المسلمون
في
سوريا
ممانعة الطائفة
وعنف الحركة
المسبار


عودة العثمانيين
الإسلامية التركية
المسبار


رشيد الخيّون
100 عام من
الإسلام
السياسي
بـ العراق
2 السُّنَّة
المسبار


رشيد الخيّون
100 عام من
الإسلام
السياسي
بـ العراق
1 الشّيعة
المسبار


قصة وفكر المحتلين
للمسجد الحرام
أحمد عدنان - ناصر الحزيمي
منصور النقيدان
المسبار